РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК

ИНСТИТУТ СЛАВЯНОВЕДЕНИЯ

На правах рукописи

ВИНОГРАДОВА Людмила Николаевна

СЛАВЯНСКАЯ НАРОДНАЯ ДЕМОНОЛОГИЯ:

ПРОБЛЕМЫ СРАВНИТЕЛЬНОГО ИЗУЧЕНИЯ

Специальность 10.01.09 — фольклористика

Диссертация в виде научного доклада на соискание

ученой степени доктора филологических наук

Москва, РГГУ, 2001

В настоящем докладе излагаются основные положения, идеи, результаты многолетних научных исследований автора по проблеме изучения славянской демонологии. В более подробном изложении они представлены в монографии "Народная демонология и мифо-ритуальная традиция славян" (М., 2000; объем — 27 п.л.) и в серии работ по обозначенной теме (см. список основных трудов в конце доклада).

Предмет исследования. Диссертация посвящена анализу народных поверий о сверхъестественных существах и изучению связей демонологических представлений с фольклорной и мифо-ритуальной традицией славян. Этот круг верований составляет важнейший содержательный стержень всей традиционной культуры, поскольку в демонологических текстах (и соответствующих ментальных стереотипах) сохраняются наиболее значимые с мифологической точки зрения и поразительно устойчивые элементы архаической этнокультурной информации.

Славянский фольклор, как известно, не сохранил реально зафиксированных (в устной или письменной традиции) дохристианских повествовательных мифов о верховных божествах и героях-первопредках, участвовавших в творении мира. Поэтому единственным (по-настоящему массовым и надежным) источником для реконструкции персонажной мифологической системы, в которой бы отразились следы древнего мировоззрения славян, остается так называемая "низшая" мифология, т. е. комплекс представлений о демонах, духах, о нечистой силе и людях, наделенных сверхъестественными способностями. Данные этого типа представлены в фольклорно-этнографической традиции всех без исключения славянских народов бесконечным множеством диалектных форм и локальных вариантов, и такая база данных продолжает успешно пополняться в ходе современных экспедиционных полевых обследований.

По результатам углубленного изучения разных сфер народной культуры можно заключить, что демонологические поверья пронизывают практически все, самые многообразные стороны жизни традиционного общества и активно проявляют себя во многих фольклорных, ритуально-коммуникативных и речевых жанрах. Они являются неотъемлемой частью семейных, календарных и хозяйственно-бытовых обрядов; тесно связаны с представлениями о времени и пространстве, о явлениях природы, о животном и

растительном мире, о причинах возникновения болезней и эпидемий; находят свое отражение в представлениях о судьбе человека, его удачливости и психическом здоровье. Отдельные группы демонологических персонажей оказываются закрепленными за сферой производства (за ткачеством, скотоводством, пчеловодством, земледелием); особые духи, как считалось, были способны вредить и помогать роженицам и новорожденным, насылать на человека (и особенно на детей) бессонницу, дрему, икоту, зевоту, состояние тоски, любви и гнева; от воли духов могли зависеть простейшие хозяйственно-бытовые события (пропадают ли домашние вещи, бьется ли посуда, удачно ли сбивается масло и выпекается тесто и т.п.).

Изучение народной демонологии, таким образом, представляет для исследователей народной духовной культуры особую ценность, поскольку высвечивает некие базовые смысловые зоны, способствующие реконструкции общей мифологической "картины мира" древних славян. На современном этапе изучения этого фрагмента культуры важным оказывается не только выявление всего круга мифологических персонажей, их системное описание и классификация, но и учет развернутых в пространстве многообразных диалектных форм местных демонологических представлений. Своевременной также можно признать постановку вопросов о том, какие именно мифологемы (идеологические концепты, культурные символы) стоят за образами народной демонологии, какова прагматика активно бытующих в традиционной культуре демонологических текстов, какие ценностные ориентиры и нормативные предписания оказываются предпочтительными во взаимоотношениях человека с мифологическими персонажами.

Актуальность темы и научная новизна диссертации. В представленной к защите работе рассматривается целый ряд принципиально важных научных проблем, требующих в настоящее время неотложного решения. Одной из наиболее актуальных проблем следует признать необходимость разработки методики сравнительного изучения демонологических персонажей в общеславянском масштабе. Такой сравнительный анализ подчинен целям выявления общих закономерностей и специфических признаков, характеризующих разные славянские традиции, и в конечном счете — задаче реконструкции праславянской (а в более отдаленной перспективе — и индоевропейской) демонологической системы. Это в свою очередь ставит перед учеными ряд новых проблем, которые связаны, с одной стороны, с необходимостью учитывать многообразие диалектных разновидностей поверий о мифологических персонажах, а с другой — с необходимостью их описания по единой унифицированной схеме (т. е. с использованием принципа анкетирования) с целью получения сопоставимых данных.

По-новому ставится в диссертационной работе вопрос о существенном расширении круга источников для получения сведений о персонажах нечистой силы: кроме традиционно привлекаемых жанров мифологических поверий, быличек и суеверных рассказов, сказок, необходимо учитывать данные заговорных формул, заклинательных и магических приговоров, народной терминологии и фразеологии, обрядов и обычаев, тексты суеверных запретов и предписаний, их мотивировки, обереги, вербальные клише, объясняющие происхождение некоторых природных явлений и т.п.

Цели и задачи исследования. Главной целью диссертации является разработка теоретических основ и методики сравнительного анализа мифологических персонажей, а также других элементов демонологической системы, понимаемой не только как круг общеизвестных, устоявшихся образов нечистой силы, но и как сложная многосоставная и многофункциональная система. Автор пытается показать, как эта система функционирует в народной культуре и насколько тесно она связана с категориями и мифологического, и обыденного сознания.

Для реализации поставленных целей диссертанту пришлось решать ряд более частных задач.

Один круг проблем связан с необходимостью выявления и описания более или менее полного состава персонажных типов славянской "низшей" мифологии. Мы считаем совершенно необходимым включать в этот состав не только наиболее популярные в каждой этнической традиции устойчивые образы (подобные домовому, водяному, лешему, русалке, ведьме и т.п.), но и множество неясно очерченных, слабо индивидуализированных, иногда и не наделенных собственной терминологией персонажей (например, духов-устрашителей, духов-прорицателей, ходячих покойников, призраков, духов, способных вселяться в человека, вызывать болезни, бессонницу и т.п.). Учет таких "периферийных" образов в составе демонологии оказывается чрезвычайно существенным для системы верований этноса в целом. К этому же кругу проблем примыкают вопросы, связанные с необходимостью учитывать весь комплекс демонологических мотивов, которые могут соотноситься с самыми разными типами мифических существ, либо они функционируют в культуре вообще вне связи с персонажным рядом (речь идет о демонических свойствах животных, растений, атмосферных явлений, о кладах и чудесах; о персонификации календарных праздников и суточного времени; о безымянных духах, сидящих в злаковом поле, колодце, обитающих в источниках и деревьях, о демонических признаках персонажей народного культа святых).

Второй круг задач связан с постановкой вопроса о возможностях сравнительного изучения демонологии в масштабе общеславянских данных. При таком подходе учитывается как уровень описания диалектных особенностей мифологических верований отдельных локальных традиций, так и сопоставление разных славянских свидетельств об одном конкретном персонаже. Все перечисленные выше проблемы так или иначе связаны с решением одной из наиболее трудных задач — с необходимостью идентификации каждого из изучаемых образов народной демонологии, т. е. с попыткой определить "порог тождества", при котором исследователи могли бы с определенностью установить типологическое сходство персонажей (например, можно ли свести к устойчивому инварианту такие разноэтнические образы, как: рус. ведьма, знахарка, хомутница, пережинщица; словац. bosorka; польск. czarownica, ciota; серб. вештица; болг. магьосница и т.п.).

Наконец, третий круг проблем посвящен изучению многообразных форм включения демонологических верований в разные сферы народной культуры: в обрядовую традицию, фольклорные тексты и краткие приговорные формулы, в народную терминологию и фразеологию; изучению того, как эти представления проявляются в повседневных обычаях, гаданиях, приметах, формулах запугивания детей, запретах и в др. жанрах традиционной культуры.

Источники. Обозначенный выше подход к народной демонологии как к многосоставной системе, включающей не только ряд персонажей, но и всю совокупность демонологической лексики, а также весь круг основных мотивов и сюжетов, связанных со сферой "низшей" мифологии, — определяет необходимость значительного расширения состава использованных источников. Кроме традиционно привлекаемого во всех работах по этой теме фольклорного материала (былички, сказки, предания и легенды), в диссертации учитываются многообразные "малые" фольклорные формы (заговоры, приговоры, заклинания, проклятия и бранные выражения, формулы запугивания, отгона, словесные обереги и т.п.). Из этнографических источников, кроме поверий, дающих основную массу сведений о персонажах нечистой силы, привлекаются данные некоторых

обрядов (например, "проводов русалки" или "изгнания ведьмы"), а также мотивировки ритуально-магических действий, запретов и нормативных предписаний. Определенные сведения о демонах можно почерпнуть из обычаев ряжения, гаданий, ритуального "кормления" духов, переезда в новый дом и т.п. Ценный материал для изучения "низшей" мифологии представляют лингвистические источники: прежде всего — терминология и лексика, связанная с названиями как самих демонов, так и их действий, атрибутов, локусов обитания. В ряде случаев полезной оказывается и народная фразеология метеорологического или зоологического характера (ср., например, особую "демонологическую" интерпретацию, отмеченную в названиях вихря, градовых туч, радуги, слепого дождя либо в терминологии ряда животных и насекомых).

Общеславянский аспект исследования определяет необходимость привлечения к анализу материала из разных славянских источников. Использованы прежде всего данные восточнославянской, польской, сербской и болгарской традиций: сборники фольклорных текстов, этнографические описания, мифологические словари, обобщающие работы по народной демонологии, этнолингвистические труды. Особое место в диссертации занимают полевые материалы, собранные участниками Полесских экспедиций, проводимых в 1974-1986 гг. под руководством Н. И. Толстого по специально составленной программе (Полесский Архив хранится в Институте славяноведения РАН).

Методологические основы диссертации. Обращение к такому сложному объекту, как народная демонология, потребовало использования методов комплексного анализа, который базируется на теоретико-методологической основе фольклорно-этнографических, этнолингвистических и культурологических дисциплин.

В последние годы отчетливо проявляется тенденция к сближению разных наук, относящихся к сфере народоведения. Это связано с осознанием того факта, что в основе всех значимых компонентов традиционной духовной культуры лежит общая содержательная база, которая может быть сведена к комплексу более или менее устойчивых представлений об устройстве мира. Существенную роль в этом процессе сближения разнопрофильных исследований сыграло быстро развивающееся в последние годы этнолингвистическое направление, которое на первом этапе рассматривалось как особый раздел языкознания, ориентированный на изучение связей языковых данных и фактов народной культуры. В дальнейшем, однако, этнолингвистика стала характеризоваться как уже вполне сложившаяся самостоятельная дисциплина, которая имеет общий для разных гуманитарных наук объект изучения (народную культуру), а также общий предмет исследования, фокусирующий внимание исследователей на содержательной стороне всех разножанровых форм традиционной культуры (Н. И. и С. М. Толстые). Под содержательной стороной понимается общая семантика и мифологический смысл, стоящий за определенными культурными знаками. Этнолингвистическая школа, таким образом, помогает специалистам разного профиля разработать методику изучения своего конкретного материала с учетом данных языка, структурной типологии, функциональных связей, что создает достаточно надежную базу для попыток реконструкции мифологической символики и семантики.

Для решения ряда частных вопросов автору приходилось пользоваться методами ареалогических исследований и приемами картографирования как наиболее экономным и визуально-представительным способом систематизации большого объема эмпирического материала.

Апробация и практическая значимость работы. Диссертация явилась результатом многолетних исследований автора по обозначенной теме. Помимо вышедшей в свет в

2000 году монографии, диссертантом было опубликовано (за период 1982-2000 гг.) более 80-ти работ (статей, докладов, тезисов, рецензий), посвященных славянской народной демонологии. Некоторые из них вышли в свет в зарубежных изданиях (в Киеве, Гомеле, Кракове, Люблине, Белграде, Париже, Дели, Оклэнде-США). Отдельные проблемы, затронутые в диссертации, были представлены в виде научных докладов на многочисленных конференциях, в том числе на международных симпозиумах и конгрессах (Болгария — София, 1988; Индия — Дели, 1989; Польша — Люблин, 1992; Краков, 1995; Словакия — Братислава, 1993; Сербия — Белград, 1995; Франция — Париж, 1996).

В 1994 году автором был прочитан курс лекций по народной демонологии для студентов отделения славянской филологии в Парижском университете Сорбонны. В течение 1998-1999 гг. по этой же тематике проводились занятия (лекции и семинары) в Московском Православном университете.

Представленная к защите диссертация в виде научного доклада была обсуждена в Отделе этнолингвистики и фольклора Института славяноведения РАН. Результаты исследования уже были частично использованы при работе над коллективным трудом "Славянские древности" (1-й том словаря вышел в 1995, 2-й — в 1999 г. под ред. Н. И. Толстого), в частности — при написании статей "Ведьма", "Вештица", "Босорка", "Вампир", "Духи домашние", "Духи атмосферные" и ряда др.

Основные положения и выводы диссертации в дальнейшем могут быть учтены при создании мифологических словарей, при составлении сборников быличек, при работе над указателями демонологических мотивов. Материал опубликованной книги и ее методологические установки могут оказаться полезными для составления вузовских курсов по славянскому фольклору и мифологии.

Структура доклада. Доклад состоит из Введения, четырех глав и Заключения. В конце дается схема описания мифологических персонажей и список опубликованных работ автора.

В первой главе рассматривается вопрос о том, чту представляет собой народная демонология как устойчивая система в составе мифологических верований. Вторая глава посвящена проблеме сравнительного изучения мифологических персонажей разных локальных и этнических традиций. В третьей главе ставится принципиально важный для автора вопрос о генетических связях образов нечистой силы с душами умерших людей. В последней главе показано, как функционируют демонологические представления в традиционной культуре славян.

ВВЕДЕНИЕ

Степень разработанности темы. Интерес к народной демонологии устойчиво сохранялся с самых первых шагов развития русской фольклористики (см. словари по славянской мифологии М.Д. Чулкова, М.И. Попова, С.Н. Глинки, А.С. Кайсарова) и продолжался во второй половине XIX века. Он проявлялся как в сфере собирательской деятельности и публикации экспедиционных материалов, так и в первых попытках включения этих данных в мифологические исследования и в научные разыскания о славянских древностях (Ф. И. Буслаев, А. Н. Афанасьев, А. А. Потебня, В. И. Даль, С. В. Максимов и др.). В течение XX века во всех славянских странах было накоплено большое число фактов, отражающих общеэтнические и узколокальные данные о персонажах "низшей" мифологии. Вместе с тем научно-теоретическая разработка этой неисчерпаемой темы

долгое время не поспевала за нагромождением все новых и новых свидетельств. Исследования в этой области были существенно продвинуты после появления работ известного этнографа Д. К. Зеленина, которому удалось не только всесторонне и глубоко проанализировать образ восточнославянской русалки, но и показать его генетические связи с категорией так называемых "заложных" покойников, т. е. людей, умерших неестественной или преждевременной смертью.

Новый этап в изучении народной демонологии ознаменовался выходом в свет трудов русских ученых С. А. Токарева (1957) и Э. В. Померанцевой (1975). В своей замечательной монографии "Мифологические персонажи в русском фольклоре" Э. В. Померанцева впервые затронула ряд принципиально важных для понимания сути дела вопросов о соотношении демонологических поверий с фольклорным текстом, о необходимости учитывать жанровые особенности источника, из которого почерпнута информация о мифологическом персонаже (апокрифическое ли это сказание, историческая легенда, топонимическое предание, или — сказка, суеверный рассказ, быличка, или — мифологическое верование, заговор, поговорка и т.п.), так как от этого зависит разный объем и характер сведений о демоне. Особую ценность представляет едва ли не первая (для русского материала) попытка системной классификации демонологических мотивов, включенной в книгу Э. В. Померанцевой (указатель составлен С. Айвазян).

Широкий размах получило издание трудов по славянской демонологии в последнее двадцатилетие, когда начали активно публиковаться: сборники быличек и суеверных рассказов (В. П. Зиновьев, Н. А. Криничная, К. Э. Шумов, О. А. Черепанова); обощающие работы и исследования, посвященные демонологии конкретной этнической традиции (по русской демонологии работы Н. А. Криничной, Е. С. Ефимовой, Н. К. Козловой, Е. Е. Левкиевской, В. И. Дынина; по украинской — О. А. Порицкой, Н. В. Хобзей; по польской — Б. Барановского, Л. Пэлки, Д. Симонидес, У. Лер; по болгарской — И. Георгиевой, Е. Мицевой, М. Беновской-Сыбковой; по сербской — С. Зечевича, Т. Джорджевича, Л. Раденковича; по македонской — Т. Вражиновского); словари мифологических персонажей (Т. А. Новичкова, М. Н. Власова); указатели демонологических мотивов (В.П. Зиновьев, С. М. Лойтер, Д. Климова); этнолингвистические труды, в которых анализируются особенности демонологической лексики (Н. И. Толстой, О. А. Черепанова, О. В. Санникова, Н. И. Зайцева, Е. М. Назарова, Е. Е. Левкиевская, В. В. Слащев, Н. А. Архипенко). Неплохой степенью изученности в настоящее время характеризуется народная демонология Полесья (работы Н. И. Толстого, Л. Н. Виноградовой, Э. Г. Азимова, М. Р. Павловой, Е. Е. Левкиевской, А. А. Плотниковой, Г. И. Кабаковой и др.).

Последний выпуск серийного издания "Славянский и балканский фольклор" (М., 2000) полностью посвящен "низшей" мифологии славян. В статьях этого сборника рассматривается круг вопросов о новых принципах изучения диалектных форм демонологических верований; о фактах мифологического осмысления явлений природы и общественной жизни человека; о демонических свойствах, приписываемых людям особых профессиональных групп (пастухам, кузнецам, мельникам, плотникам, пасечникам, музыкантам и т.п.); о демонах, включенных в парадигму календарного времени; о душе живого и умершего человека как особом мифическом существе.

Результатом этих многолетних исследований можно признать тот факт, что нынешнее состояние славистики в области изучения "низшей" мифологии характеризуется уже достаточно представительной базой собранного фактического материала, неплохим уровнем его первичной обработки в рамках конкретных этнических традиций. Именно эти успехи в изучении этнокультурных демонологических систем (особенно заметные в

русской, польской, сербской, болгарской науке) подготовили базу для подступов к новому этапу исследований.

Научная терминология. В настоящее время для всех, кто занимается вопросами народной демонологии, становится очевидным, что нельзя признать удовлетворительной исторически сложившуюся научную терминологию, с помощью которой можно было бы достаточно точно и непротиворечиво определить важнейший элемент демонологической системы — сам персонаж нечистой силы. Традиционно принятые в науке и активно используемые в конкретных трудах определения типа "демон", "демоническое существо" (или "мифическое существо", "сверхъестественное существо"), "нечистая сила", "духи" — отражают такие свойства изучаемого объекта, как его нереальность, фантастичность, принадлежность к сфере "нечистого" (по сравнению с сакральными силами христианского культа), бестелесность, связь с человеческой душой. Что же касается класса живых людей, наделенных демоническими способностями (ведьмы, колдуны, знахари, планетники, зморы), то для именования этой группы персонажей исследователи используют термин "полудемоническое существо". Однако известно, что народная демонология включает целый ряд образов, имеющих переходные формы, которые занимают позицию между классом духов и классом живых людей, характеризующихся некоторыми демоническими признаками (например, в разных локальных традициях такие персонажи, как "змора", "стрига", "вештица", "планетник" и некоторые др., описываются то как мифические существа, то как люди). Кроме того, сверхъестественными способностями в народных верованиях наделяются не только полудемонические персонажи (колдуны, ведьмы), но большой круг обычных людей-профессионалов (пастухи, кузнецы, мельники, гончары, строители, музыканты, бабы-повитухи и т.п.), т. е. так называемые знающие, которые якобы обладают неким сверхзнанием, но "не дотягивают" до статуса типичных персонажей народной демонологии. Поскольку демонологическая система включает в свой состав более широкий (чем считалось до недавнего времени) круг мифических образов и реальных людей, некие условные персонажи, иногда даже образы христианских святых (Параскева-Пятница, св. Николай, св. Люция, св. Тодор, св. Герман и т.п.), — то по отношению к ним не вполне корректным оказывается использование терминов "демон", "нечистая сила". Более нейтральным, охватывающим разные персонажные типы, можно признать термин "мифологический персонаж"(далее — МП), хотя и он не является вполне точным, так как относится не только к персонажам демонологической системы, но и ко многим общефольклорным образам (к героям сказок, мифов, легенд, былин).

Принципы персонажной классификации. Приходится признать (и это общее мнение специалистов), что к числу наименее успешно разработанных в современной науке, изучающей "низшую" мифологию, относится проблема классификации персонажей народной демонологии. Ни одна из известных нынче классификаций (ни в рамках отдельных этнических традиций, ни тем более в общеславянском масштабе) не может быть признана удовлетворительной: до сих пор исследователи так и не смогли разработать надежную, теоретически обоснованную, научную классификационную схему, в рамках которой удалось бы сгруппировать все многообразие персонажных типов. При попытках распределить МП по определенным рубрикам ученые обычно учитывали следующие параметры: место обитания (духи локусов), т.е. принадлежность персонажей к домашнему (домашние духи) или природному (духи природы) пространству; время появления (полудница, ночница, пятница и т.п.); принадлежность к категории живых людей (полудемонические существа) или к демонам; особая группа выделялась по принципу происхождения МП, т.е. исходя из его генетических связей с душами умерших людей (вампир, русалка, таласм, нави); учитывались основные функции или сферы деятельности МП (атмосферные духи, духи судьбы, духи болезней и т.п.). Для того, чтобы в этой системе нашлось место такому неоднозначному и многофункциональному

персонажу, как черт (бес), исследователям приходилось вводить рубрику "духи зла", что запутывало и без того сложную ситуацию, так как к этой категории можно отнести бульшую часть демонов. Во многих версиях таких классификаций отчетливо видно, как систематизатору приходится преодолевать "сопротивление материала". Например, как было отмечено в рецензиях на книгу Л. Пэлки "Польская народная демонология", автору пришлось причислять сложный образ "богинки" то к разряду "духов социальных явлений" (к МП, вредящим роженицам и новорожденным), то к так называемой "прибрежной демонологии" (локализация по берегам водоемов). Подобные трудности испытывают и специалисты по южнославянской демонологии, когда имеют дело с такими неоднозначными образами, как самодива, вила, шумина мати и др. По-видимому, неудачи с классификацией связаны с общими проблемами изучения народной демонологии, в частности, с тем обстоятельством, что типология МП зависит от многопризнаковой структуры самого образа. Положенный в основу систематизации один признак (даже самый главный) не может служить достаточным критерием для выделения персонажного типа. Таким образом, приходится заключить, что на более успешное решение вопроса, связанного с классификацией народной демонологии, можно рассчитывать лишь после того, как будет надежно представлен (выявлен и описан по одной схеме) весь персонажный состав и затем проведена процедура идентификации каждого образа.

1. ДЕМОНОЛОГИЧЕСКАЯ СИСТЕМА КАК НАБОР ПЕРСОНАЖЕЙ

И КАК КРУГ ТРАДИЦИОННЫХ МОТИВОВ.

1. 1. Персонаж и его имя. Проблема идентификации МП. Принципиально важное значение в нашем исследовании приобретает само понятие "мифологический персонаж" как один из важнейших элементов демонологической системы. Всем, кому приходилось сталкиваться с практикой собирания фольклорных сведений подобного типа, хорошо известно, что первые трудности начинаются с необходимости осмысления того, чту именно стоит (в содержательном плане) за впервые услышанным именем-названием того или иного МП (например, рус. обдериха, бука, миряк, любак, хитка, икота и др.), поскольку без конкретных характеристик обозначаемого объекта слово остается бессодержательным термином. Набор полученных характеристик и будет соответствовать понятию о персонаже в данной местности. При изучении узколокальных демонологических верований исследователю приходится осуществлять процедуру первоначальной идентификации МП (т.е. он пытается соотнести имя-название с полным кругом персонажных характеристик, закрепленных за этим именем). Целью идентификации первого уровня является попытка установить признаки, выделяющие данный персонаж из ряда других демонологических образов местной традиции (например, согласно поверьям одного конкретного региона, лешачиха — это не то же самое, что кикимора). Следующим шагом в осмыслении полученных полевых данных может служить процедура идентификации МП второго уровня: выяснение вопроса о принадлежности/не-принадлежности описываемого персонажа к определенному классу однотипных образов, известных в общей (севернорусской или восточнославянской) классификационной системе персонажей (например, обдериха — ‘дух бани’, бука — ‘мифической существо, которым запугивали детей’, миряк — ‘привидение’, водяниха — ‘русалка’ и т. п.). Трудности подобных процедур по идентификации МП связаны, с одной стороны, с множественностью диалектных названий одного и того же персонажа (ср. севернорусские наименования для колдуна: ведэн, вещэн, ерестэн, ворожйц, гад, гбдаль, гбмка, знатук, икутник, ломутник, килятник, клохтэн, чернонбй и др. — Черепанова 1983, с. 15), а с другой — с типологией разных персонажей, наделенных общим именем (ср. варианты значений для слова кикимора: ‘дух, вызывающий припадки кликушества’; ‘персонификация лихорадки’; ‘младенец, подмененный нечистой силой’; ‘женская

ипостась домового’; ‘жена лешего’; ‘мифическая хозяйка водного источника’; ‘дух, стерегущий гороховое поле’ — там же, с.127).

Из этого следует, что одной из главных проблем в изучении народной демонологии является соотнесение имен и их денотатов. Однозначное соответствие имени и референта возможно только для одной локальной традиции. Сравнительное рассмотрение материала разных традиций неизбежно ставит перед исследователем задачу отождествления МП, т.е. оценки того, какие отличия (по каким признакам) считать допустимыми при сопоставлении сходных по характеристикам (или одноименных) персонажей, известных в разных локальных традициях, а какие — недопустимыми, превышающими "порог тождества". Здесь могут оказаться полезными методы, применяемые в описаниях диалектной лексики. Вначале необходимо рассмотреть все МП, обозначенные одним и тем же именем (термином), например, все варианты образов, именуемых русалкой. Затем должны быть установлены и систематизированы все признаки обозначенных этим именем персонажей, в результате чего будет выделен некий "ядерный" инвентарь основных признаков (с возможными вариациями). Этот набор признаков (идентифицирующий минимум) и может служить условным эталоном для идентификации образов, соотносимых с понятием "русалка". Подобная процедура, раскрывающая механизм идентификации МП в теоретическом аспекте, оказывается чрезвычайно сложной и трудно реализуемой на практике.

Несмотря на большую литературу, посвященную восточнославянской русалке, до сих пор не выявлен до конца тот обязательный набор примет, с помощью которых можно было бы однозначно идентифицировать какой-либо женский персонаж именно как "русалку": в одних местах типичной характеристикой этого МП является связь с водой, в других — с житным полем или лесом; где-то она описывается как молодая красивая девушка, а где-то — как старая уродливая баба; нередко определяющим для этого образа оказывается мотив появления на земле на Русальной (или Троицкой) неделе, в то же время он вовсе отсутствует в ряде регионов; типичное для многих локальных верований вредоносное "щекотание" не фиксируется в севернорусских, карпатских и болгарских материалах; отнюдь не повсеместными являются и многие другие характеристики (мотив расчесывания длинных волос, связь с цветением растений, происхождение от душ умерших незамужних девушек, любовь к музыке и танцам и т.п.).

Д. К. Зеленин в своей обстоятельной монографии о русалке приводит варианты ее "народных названий", в том числе ряд сев.-русск. терминов: водяниха, лешачиха, шутовка, чертовка, хитка, лобаста. Слово русалка, как отмечает исследователь, на Русском Севере "народному языку не свойственно" (Зеленин 1995, с. 144). В такой ситуации возникает вопрос, на каком основании выше поименованные персонажи причисляются к разряду "русалок"? Похоже, что ведущими "русалочьими" признаками Д. К. Зеленин признает: 1) женскую ипостась, 2) связь с водой, 3) мотив расчесывания волос. Описывая женский аналог водяного духа (имеющего вид мифической бабы, сидящей у воды и расчесывающей золотым гребнем свои волосы), он заключает: "Трудно не узнать в этом образе русалку" или: "Сходство хитки с русалкой полное" (там же, с. 146). За местное название "русалки" принимает он и термин лобаста, что вызывает активное (и вполне обоснованное) возражение автора комментариев к последнему изданию трудов Д. К. Зеленина, поскольку сев.-русские и сибирские поверья об этом МП (искаженное — албаста) заимствованы из мифологии тюрко-язычных народов и относятся к самостоятельному демонологическому образу.

В самом деле, в ситуации, когда такой существенный показатель, как имя демона (русалка) отсутствует, для идентификации образа остается единственная возможность

мысленно сопоставить все его персонажные характеристики с тем значением, которое мы вкладываем в термин русалка. Приметы, по которым Д. К. Зеленин узнал "русалку" в образах чертовки, водянихи, шутовки, хитки и т.п., пожалуй, не являются достаточными, так как связь с водой и мотив расчесывания волос — это признаки, относящиеся к большой группе типологически разных женских образов, как славянской, так и неславянской мифологии.

Вместе с тем, и наличие узнаваемого имени (совпадающего с обозначением определенного класса демонов) далеко не всегда является надежным основанием для идентификации конкретного образа. Казалось бы, восточнославянский термин домовик позволяет со всей определенностью классифицировать мифический образ, наделенный таким именем, как тип "домового", т. е. домашнего духа-опекуна. Однако в западном Полесье и восточной Польше под таким названием часто выступает персонаж, характеризующийся признаками приходящего в дом извне вредоносного духа, покойника, умершего колдуна; либо зооморфного МП (ужа, ласки); либо духа-обогатителя (часто имеющего облик летающего змея или птицы), которого содержат у себя "знающие" люди, чтобы он им служил.

Таким образом, имя может быть признано весьма существенным, но не абсолютным (и, конечно, не единственным) признаком в процедуре идентификации демонологического образа. Собиратель фольклора (равно, как и составитель сборников рассказов о нечистой силе, и исследователь "низшей" мифологии), которому приходится иметь дело с впервые услышанным наименованием МП, вынужден предпринять попытку соотнести новый термин с кругом известных в данной местности (или в этнической традиции) демонологических поверий и сравнить их со сходными образами общей мифологической системы.

Показательны в этом отношении свидетельства собирателей, которые добросовестно фиксируют все случаи нетрадиционных сочетаний имени демона и его характеристик. Такую полезную информацию содержит, например, книга Л. Пелки "Польская народная демонология" (Варшава, 1987). Автор последовательно отмечает местные варианты названий нечистой силы (и даже их количественные пропорции по степени популярности). Так, в вост. областях Польши в качестве полевых духов (т.е. МП, появляющихся в злаковом поле в полдень и наказывающих нарушителей запрета работать во внеурочное время) чаще всего выступают мифические существа, называемые: poiudnice, rusaiki ïytnie, ïytniczki, duchy polne, majywki, mierniki, diabiy, zie duchy и др., т .е. "полудницы", "житные русалки", "житнички", "полевые духи", "мавки", "землемеры", "дьяволы", "злые духи" (Peika 1987, s.101). Объединенные по главному признаку (появление в поле), эти духи, судя по различию имен и по набору прочих характеристик, не входят в общий класс единообразных демонов. Так же обстоит дело с группой, условно названной Л. Пелкой "Упыри, вампиры": по данным опроса сельского населения восточной Польши, около 80% информантов продолжало верить, что умершие приходят с того света навещать живых, но лишь треть из числа опрошенных пользовалась термином "упырь", остальные либо избегали какого бы то ни было именования, либо называли таких духов терминами: nieboszczyk, umrzyk, duch pokutuj№cy, strach, ziy duch, mara, zmora, т.е. "покойник", "мертвец", "душа раскаявшегося грешника", "пугало", "злой дух", "мара", "змора" (там же, с. 167). Это свидетельствует о том, что в народном сознании "упырь" и ряд МП, носящих перечисленные названия, сближаются по признаку их общего происхождения из душ умерших людей, но не образуют единого персонажного типа.

Осознавая такую непрочную и зыбкую связь между именем МП и набором его персонажеобразующих характеристик, некоторые собиратели фольклора

переориентировали свои вопросники таким образом, что при работе с информантами избегали прямого упоминания имени персонажа, а формулировали вопрос, включая в него какой-нибудь из наиболее типичных демонологических признаков, например: "как называется человек, который ходит после своей смерти?" или "кто мучает коней, гоняя их до пены и заплетая гриву?". Такой подход был отмечен в практике полевой работы в 70-х гг. среди польских этнографов Краковского (Ягеллонского) Университета. Считалось, что с помощью подобных методов можно будет получить наиболее адекватную информацию о персонажном составе народной демонологии, однако ответом на такие вопросы были перечни имен самых разных МП, объединенных в группу на основе одного из признаков, тогда как по составу прочих характеристик они могли относиться к разным классам демонов (оказалось, что "ходить" после смерти могли: opyr, mora, strzyga, strzygoc, czarownik, ciota, rusawka, owczar, wieszcz, pokutnik и др. персонажи).

Таким образом, понятию "демонологический персонаж" в научных описаниях соответствует определенный набор наиболее показательных признаков (функций, мотивов), закрепленных за определенным именем. Каждый из признаков в отдельности практически никогда не является свойством одного единственного МП, а входит в комбинацию характеристик то одного, то другого образа. По меткому выражению польского этнографа К. Мошиньского, демонологические мотивы "свободно блуждают" (мигрируют), существуя как бы независимо от названий конкретных персонажей. Это ставит перед исследователями ряд вопросов о характере соотношения слова и понятия в демонологической системе. Этот круг проблем рассматривается в трудах лингвистов, обративших внимание на свойства мифологической лексики, специфика которой обусловлена ее особым семантическим статусом. Имеется в виду необычный характер взаимодействия имени и обозначаемой им "реальности". Если признать, что в действительности нет реалий, наименованием которых служат термины демонологической сферы, и что они принадлежат исключительно сфере мыслительной деятельности человека, то возникают трудности при установлении четкой системы понятий, относящихся к этим словам. Например, не всегда удается выяснить, одно ли понятие обозначается словами: умран (‘ходячий покойник’), миряк (‘призрак умершего’), еретик (‘умерший колдун’), или это разные понятия (Черепанова 1983, с. 52). В такой ситуации, как отмечают лингвисты, приходится идти не от понятия к слову, а от слова к понятию. Чтобы определить смысл таких слов, как бука, бомка, вова и под., исследователь фиксирует связанные с ними поверья и восстанавливает их условное значение (‘мифические существа, которыми пугают детей’). Подобный тип словесных знаков специалисты называют "именами с нулевым денотатом"; поскольку предметного значения слова в реальной действительности нет, а ментальную сущность, стоящую за демонологическим термином, еще надо установить, — особую роль в соотношении "означаемое — знак" приобретает именно знак (Черепанова 1983, с.54; Санникова 1990, с.10-15; Архипенко 2000, с. 10).

И все же, с учетом всего изложенного выше, нельзя не признать, что бульшая часть демонологический верований представлена в реальной фольклорной культуре в виде более или менее устойчивых, узнаваемых, общеизвестных образов нечистой силы, наделенных индивидуальными именами и набором типичных характеристик.

1. 2. Персонажный состав народной демонологии. Если попытаться систематизировать (или в какой-то степени упорядочить) персонажную сферу восточнославянской демонологической системы, то она может быть представлена в виде некоторой последовательности МП, расположенных на условной шкале между крайними точками оппозиции "человек" — "нечеловек" (демон). Ближе всего к полюсу "человек" на этой шкале располагаются: 1) мифологические образы людей, имеющих (временно или

постоянно) некие сверхъестественные способности (например, люди, обладающие "урочливым" взглядом; умеющие гадать, ворожить, лечить, обезвреживать порчу; люди, владеющие секретами мастерства; то есть это так называемые знающие — пастухи, плотники, гончары, кузнецы, мельники, коновалы, музыканты и т.п.); 2) затем следуют образы людей, ставших жертвами воздействия нечистой силы (бесноватые, одержимые, кликуши, юродивые). Далее на шкале от полюса "человек" к полюсу "нечеловек" располагаются: 3) люди, на время похищенные нечистой силой, подчиненные ею, или превращенные в животных (подменыши, проклятые дети, невидимые, оборотни, вовкулаки и т.п.). Ближе всего к полюсу "демоническое существо" находятся: 4) образы людей-"двоедушников", обладающих, по народным представлениям, второй, "демонической" душой (например, персонажи карпатской мифологии: змора, босорканя, планетник, чернокнижник), а также те, кто 5) сознательно вступил в связь с нечистой силой и, благодаря этому приобрел явные демонические свойства (ведьмы, колдуны, знахари, волшебники, чародеи и т.п.).

До сих пор шла речь о живых людях. Следующий пункт на обозначенной шкале занимает класс умерших людей. Из числа этих образов ближе всего к полюсу "человек" находятся: 6) души умерших родственников (вспоминаемых еще по их конкретным именам) или праведных родителей-предков, которые посещают свои земные дома в особые поминальные дни. Наоборот, ближе к демонологическому полюсу стоят: 7) вредоносные "заложные" покойники (самоубийцы, умершие колдуны и ведьмы, "ходячие" покойники, разного рода призраки и приведения).

8) Следующую группу образуют персонажи (обладающие вполне определенными демонологическими признаками), генезис которых, по народным представлениям, отчетливо связывается с категорией душ умерших людей (вампир, домовой, русалка, умершие некрещеные дети и др.).

Наконец, к полюсу "демон" приходится отнести все многообразие мифических образов нечистой силы, структуру которых удобнее всего представить, исходя из главных (профилирующих для каждого МП) функциональных признаков. Так, для восточнославянской традиции наиболее актуальными и основными представляются следующие группы персонажей:

1. Духи-"хозяева" дома и дворовых строений (домовая змея, дворовой, банник, овинник, гуменник, рижник и т.п.);

2. Духи-"хозяева" природных локусов (леший, водяной, полевик, болотник, омутник, межевик, горная хозяйка и т.п.);

3. Духи болезней, эпидемий, смерти (лихорадка, оспа, чума, икота, ворогуша, трясовица, крикса, весенница, горячка, испуг, холера, пострел, коровья смерть, белая баба, смерть и много др.);

4. Духи, олицетворяющие беду, несчастье (недоля, злыдни, памжа, притка, лихо одноглазое и др.);

5. Дух-обогатитель (МП, который служит "знающему" человеку, обогащая его или помогая в хозяйстве на условиях особого договора);

6. МП- "пугала", которыми люди запугивают детей (бабай, бадай, бомка, бука, кока, рохля и др.);

7. МП-пресонификация времени (полудница, ночница, полуночник, Пятница Среда, святочные духи и т.п.);

8. МП, вредящие роженицам и новорожденным (ночница, крикса, бессонница, сорока-вештица, удельница и т.п.);

9. Дух-любовник, змей, летающий к женщинам;

10. Духи-охранители кладов.

Особняком в этой системе стоит образ черта (беса), который свободно может замещать почти любой демонологический образ, выступая в роли обобщенной (родовой) фигуры для обозначения любых персонажей нечистой силы.

Слабо разработаны в восточнославянской мифологии образы, связанные с функцией наделять новорожденного судьбой (либо предсказывать ему будущее). В этой роли в украинских поверьях выступает женский МП — "Доля". Что же касается способности угадывать судьбу новорожденного, то она приписывается в восточнославянской демонологии бабам-повитухам или случайным "дорожным" людям, прохожим, странникам, нищим.

В энциклопедическом словаре М. Н. Власовой "Русские суеверия" (М., 1998) вся персонажная система русской демонологии описывается примерно в пятистах словарных статьях, однако все многообразие этих (по-разному именуемых) образов можно свести к сравнительно небольшой группе персонажных типов (чуть более 20-ти); в то же время список наименований конкретных образов (вместе с их локальными вариантами) приближается к тысяче теминов.

Важно при этом учитывать, что в персонажную систему входят как главные, наиболее популярные, четко оформленные, подробно разработанные образы, так и ряд невнятных, размытых, слабо индивидуализированных, с неясным (или малочисленным) набором признаков МП, находящихся на периферии круга демонологических поверий. Ср., например, узко локальные представления об изгоняемой во время жатвы из хлебного поля мифической бабе (именуемой как баба горбатая, бабушка, баба в красном платке, пожиналка), зафиксированные в сев. р-нах Псковской обл. (Лобкова 2000, с.59-63).

Часто не имеют определенного персонажного статуса, но входят в состав демонологической системы такие образы, как ветер, вихрь, градовая туча, падающая звезда и др. природные явления; наделенные демоническими признаками образы животных (как реальных, так и мифических): летучая мышь, ласка, волк, медведь, уж, лягушка, кукушка, белая змея, василиск, индрик, стерляжий царь и др. Приходится также учитывать образы мифических существ, характеризующихся всего одной-двумя функциями (дух, пугающий по ночам; МП, преследующий человека в виде животного-оборотня; дух, сидящий в колодце; духи, пребывающие в солнечном луче; духи, появлявшиеся в виде блуждающих огоньков; стерегущие клад и т.п.).

Наконец, к сфере "низшей" мифологии традиционно причисляются отдельные повествовательные элементы, не соотносимые напрямую с конкретными МП, но осмысляемые как устойчивые мотивы, принадлежащие к области народной демонологии (т. е. так или иначе связанные с деятельностью нечистой силы): например, поверья о "живых" кладах, о чудесных свойствах цветка папоротника, "неразменном рубле", святочных гаданиях, о прорастании чудесного растения на могиле человека и т.п.

1. 3. Демонологическая система как круг мотивов. Поскольку мифологические персонажи определяются нами прежде всего как пучки ("сгустки" или комбинации) признаков, функций и мотивов, именно эти характеристики демона можно признать основными единицами для описания демонологической системы. Среди этих единиц существенными являются и признаки внешнего вида или локативно-темпоральные особенности (например, "обитать в воде", "появляться на святки", "выглядеть как длинноволосая женщина"), и вредоносные функции демона ("преследовать человека", "заводить на бездорожье", "пугать", "насылать порчу"), и некоторые мотивы, т.е. более или менее устойчивые единицы повествования (водяной загоняет рыбу в сети человека, оказавшего ему услугу; человек подсматривает за ведьмой, отправившейся на шабаш; леший забирает себе одну корову из стада за помощь пастуху на выпасе).

Потребность такого двустороннего описания демонологических верований (через систему персонажей и через указатель функций и мотивов) ощущалась в научных исследованиях, начиная с 70-х гг. (ср. указатели в монографии Э.В. Померанцевой и в сборнике быличек В. П. Зиновьева). В настоящее время попытки изучения "низшей" мифологии как комплекса демонологических функций успешно предпринимаются в работах Е. Е. Левкиевской. Установление инвентаря функций и мотивов, характеризующих демонологическую систему в целом, признается сейчас одной из основных задач. Такие указатели, составленные для отдельных локальных или этнических традиций, с одной стороны, могли бы дать представление о характере устойчивости связей демонологических характеристик с разными типами МП и выявить географию распространения самих мотивов, а с другой — они позволили бы создать надежную базу для построения более точной типологии демонологических персонажей в общеславянском масштабе.

В качестве наглядного примера того, насколько по-разному может оцениваться народная демонология одного региона при изучении персонажного состава и при учете самого широкого круга мотивов (и функций), может служить ситуация, сложившаяся в полесской традиции.

Учитывая особенности Полесья как региона, сохраняющего чрезвычайную архаику в языковом и этнокультурном отношении, можно было бы ожидать хорошей сохранности такого значимого фрагмента традиционной "картины мира", каким является комплекс представлений о нечистой силе. Между тем, в свое время было высказано мнение такого опытного этнографа, как К. Мошиньский, работавшего в 20-е годы в районах центрального и восточного Полесья: "В отношении полесской демонологии можно отметить поразительную вещь: необычную и просто вызывающую изумление неразработанность демонологических поверий и ничтожное количество мифологических персонажей" (Moszycski 1967, s.702; разрядка — ЛВ). По его наблюдениям, совершенно размыты, неясно выражены, противоречивы свидетельства о домовых, леших, водяных, полевиках; совсем нет данных о планетниках, зморах, вампирах, краснолюдках, полуднице, змее-обогатительнице. Практически вся полесская демонология сводится к поверьям о ходячих покойниках и разного рода чертях, а женская персонажная система в основном представлена образами ведьмы и русалки.

В ходе дальнейшего сбора материала в 60-80 гг. и массового обследования разных областей полесской зоны к настоящему времени накоплен достаточно репрезентативный корпус данных, который в общих чертах позволяет подтвердить предварительные наблюдения польского этнографа. Действительно, на вопросы анкеты о том, какие МП обитают в лесу, воде, болоте, поле, собиратели получали однотипные ответы: "в лесу, воде, поле — везде есть черти". Показательны также зафиксированные в полевых

материалах личные комментарии собирателей, работавших в самых разных полесских селах: "О лешем и водяном ничего не известно"; "Особых названий для нечистой силы, живущей в лесу, воде, поле, появляющейся в полдень, полночь, — нет"; "Спецификации нечистой силы по локусам нет"; "Ничего не известно о лесных, водяных, полевых духах; о появляющихся в полдень — тоже (массовые отрицательные ответы)".

Продолжая свои заметки о полесской демонологии, К. Мошиньский далее пишет: "Есть, однако, в поверьях Полесья исключительно популярные образы, представляющие собой (в зависимости от места обитания) класс вездесущих духов, о которых бесконечное число раз упоминают полешуки в своих повседневных разговорах, рассказах, проклятьях. Эти существа — черти: болотные, водяные, лозовые и т.п." (Moszycski 1967, s.702). Действительно, согласно полесским верованиям, вездесущие черти населяют все природное пространство вокруг человека (водоемы, пастбища, луга, лес), обитают в растениях (прибрежной лозе, вербе), пребывают в вихре, проникают в дома и строения и т.п. Слово черт в этой демонологической системе может обозначать и более или менее определенный мужской персонаж, и в то же время относиться к любому узкоспециализированному МП. Соответственно, для многих локальных и темпоральных духов характерны наименования со словами "черт", "бес" (чорт водяный, чорт-домовик, вихравый чорт, лозовый чорт, болотный чэртяка, пивдэнный чорт, полуденный бес и т.п.).

В этой ситуации довольно трудно получать при полевой работе нужную информацию, если задавать вопросы о конкретных персонажных типах, но если расспрашивать все, что известно о разного рода чертях, покойниках и "знающих" людях, то окажется, что в Полесье фиксируются практически все наиболее популярные демонологические мотивы, известные в восточнославянской традиции. Именно так обстоит дело, например, с образом водяного. Специалисты отмечают, что сведения об этом МП в Полесье весьма скупы и невыразительны, а общей доминантой всех поверий о нем является определение водяного как нечистой силы, которая сидит в воде; вместе с тем, удается выявить "весь комплекс основных признаков, составляющих общеславянский инвариант этого мифологического персонажа" (Левкиевская, Усачева 1995, с.153-170): водяной черт топит людей, заманивает их в воду; окликает человека, зовет его, вынуждая броситься в воду; удерживает на дне тело утопленника; создает водовороты и воздушные вихри; оборачивается водоплавающей птицей и т.п. Подобная ситуация наблюдается и в поверьях о лесном МП: основными признаками для этой группы образов является их принадлежность к нечистой силе, обитающей в лесу и смешение с образом черта, однако достаточно широко известны мотивы, традиционно приписываемые у восточных славян лешему, а в Полесье закрепленные за чертом или за персонажами неиндивидуализированной безымянной нечистой силы: лесной черт водит в лесу, заводит на бездорожье, пугает, внезапно появляется и исчезает, хохочет, преследует, наказывает человека за неправильное поведение в лесу, откликается эхом, подшучивает над человеком и ряд др.

При всем том, что практически не известны в Полесье поверья о "полуднице", основные мотивы, свойственные этому МП, достаточно хорошо представлены в анализируемой демонологической системе: персонажи, именуемые полевая хозяйка, полудённик, полуденный бес, межник, житная баба, полевик и некоторые др. появляются в полдень в злаковом поле, на сенокосе, пугают, угрожают, наводят "морок" на спящих, наказывают работающих в поле в это время, насылают болезни и т.п. Весьма подробно разработана в полесских верованиях демонология, связанная со сферой ткачества. Среди МП, контролирующих соблюдение запретов на внеурочное прядение, снование, тканье, чаще всего упоминаются образы народного культа святых (олицетворения календарных праздников): Параскева Пятница, Евдокия, Варвара, святая Пречистая, святой Алексей, а

также души умерших ("деды", предки, домовик) и некоторые образы неясного персонажного статуса (полночь, ночница, доля, верыцённица, лякачка и др.). Этими образами не исчерпываются представления о женской демонологии Полесья: функции пугания, преследования, появления в полночь, похищения детей, вредоносного воздействия на рожениц и грудных младенцев, предопределения судьбы для новорожденного и т.п. приписываются мифическим существам, не имеющим устойчивого имени, которые определяются терминами, характерными для обозначения всей нечистой силы в целом: нядуга, оно, зализна баба, лякачка, нишчо, нэлюдське, лихэе и т.п.

Широко распространены в Полесье поверья о духах, происхождение которых связано с умершими некрещеными детьми, хотя они не получили в данной демонологической системе ни достаточно оформленного персонажного статуса, ни специфической терминологии, и продолжали осмысляться именно как категория умерших людей.

Таким образом, для исследователей славянской "низшей" мифологии ситуация с демонологическими верованиями в Полесье представляет особый интерес. Она демонстрирует слабую степень разработанности персонажной системы, которая включает всего несколько по-настоящему подробно и четко оформленных, достаточно определенных, устойчивых образов (черт, "ходячий" покойник, колдун, волкулак, ведьма, русалка и еще несколько менее значимых персонажей). Особенностью этой системы является то, что на периферии остается множество неясно очерченных, слабо индивидуализированных, часто и не обозначенных собственным постоянным именем МП, а границы между персонажными типами выглядят во многих случаях стертыми, размытыми, подвижными и неопределенными. Существенно также то, что принадлежащие демонологической сфере мотивы могут относиться не только к явным персонажам нечистой силы, но и к образам животных (уж, ласка, жаба, волк), к атмосферным явлениям (ветер, вихрь, гром, туча, комета), к христианским святым, к образам персонифицированных праздников или периодов календаря, к условным МП, олицетворяющим бессонницу, детский плач, болезнь, смерть, долю, беду, удачу. При отсутствии четко закрепленной терминологии активно проявляют себя в полесских поверьях духи, вредящие новорожденным и роженицам, духи умерших некрещеных детей, духи-обитатели хозяйственных строений и заброшенных домов, покойники, мифические охранители кладов и цветов папоротника, духи-прорицатели, которые вступают в контакт с гадающими людьми, "знающие" люди-специалисты, бесноватые, колдуны и ведьмы и т.п. Соответственно весь богато представленный в полесской традиции комплекс демонологических мотивов распределяется в "персонажном пространстве" таким образом, что они (мотивы и функции) свободно перемещаются, закрепляясь то за одним, то за другим образом.

Как уже отмечалось, значительная часть всех мотивов концентрируется вокруг главных образов — черта и "ходячего" покойника. Показательно, что в полесских верованиях не разработана группа так называемых "природных" духов. Естественные условия природного ландшафта (обилие лесов и болот), как оказалось, не способствовали формированию комплекса поверий о лесных и болотных МП, так как, по представлениям полешуков, все окружающее пространство населяли идентичные по своей природе духи — "нечистые" покойники и черти. И такую ситуацию мы склонны расматривать как более архаическую по сравнению с демонологическими системами, для которых характерна подробно разработанная система устойчивых образов. Именно нерасчленимое множество духов — безличных, безымянных и вездесущих, одновременно и вредоносных, и благодетельных по отношению к человеку, генетически связанных с душами умерших людей — и составляло, по-видимому, древнейшую основу для формирования народной демонологии.

Если учесть весь корпус мотивов, характеризующих полесскую демонологическую систему, то становится очевидным, что мы имеем дело с богатой по составу традицией, содержащей множество архаических общеславянских черт, которая обнаруживает, с одной стороны, явные признаки принадлежности к восточнославянской "низшей" мифологии, а с другой — включает ряд переходных форм, характерных для карпатской и западнославянской демонологии.

Таким образом, можно заключить, что функции и мотивы являются минимальными единицами мифологической системы; что они свободно мигрируют в "персонажном пространстве"; что общий их состав образует некий вполне устойчивый (для самых разных этнических традиции) фонд содержательных элементов славянской демонологии. Вместе с тем, специфические особенности региональных демонологических подсистем в значительной степени зависят от местных форм, демонстрирующих неповторимые комбинации этих минимальных единиц (признаков, функций и мотивов), которые соотносятся с особой (локальной) демонологической лексикой (с именами МП). Именно поэтому принцип двустороннего описания демонологической системы (через список мотивов и через персонажный ряд) приходится признать в настоящее время наиболее продуктивным.

2. ПРИНЦИПЫ СРАВНИТЕЛЬНОГО ИЗУЧЕНИЯ НАРОДНОЙ ДЕМОНОЛОГИИ

Выше уже приходилось говорить, что без элементов сравнительного анализа невозможно изучение персонажной системы "низшей" мифологии, поскольку процедура идентификации каждого локального МП предполагает необходимость соотнести данные о нем, полученные в конкретной местной традиции, с общеэтнической персонажной типологией. С методикой сравнительных исследований неизбежно сталкиваются специалисты при анализе одинаково именуемых, но разных по составу признаков МП (одно имя — разные персонажи); при изучении одного персонажного типа, по-разному именуемого в разных славянских зонах (один персонаж — разные имена). Результативным также может оказаться сравнение сопоставимых персонажей этнически разных демонологических систем (например, сравнительный анализ женских МП восточно-, западно- и южнославянских верований: русалка — богинка — самодива — вила). Наконец, чрезвычайно важны (но в настоящее время трудно осуществимы и, по-видимому, преждевременны) сравнения целых демонологических систем разных региональных традиций.

2. 1. Схема описания мифологических персонажей. Успешное решение проблемы сравнительного изучения демонологии должно быть обеспечено, с одной стороны, достаточным в количественном отношении материалом, и с другой стороны, новым уровнем методики такого сравнения. Прежде всего, чтобы получить сопоставимые данные, пришлось разработать специальную анкету для возможно более подробного и адекватного описания практически любого персонажа славянской демонологии. Такая схема была составлена (и впервые опубликована в 1989 г.) сотрудниками Отдела этнолингвистики и фольклора Института славяноведения РАН (при участии автора доклада) на основе данных славянской и балканской традиций. Ее назначением было выявление полного состава характерных признаков МП на разных уровнях: лингвистическом, морфологическом и функциональном. Все учтенные в схеме признаки можно сгруппировать в три раздела. 1. Субъект в его "статике" (названия персонажа, его табуистические наименования, эпитеты, этикетные обращения к нему; данные о внешнем виде, ипостась, атрибуты, генезис, "социальные" связи); 2. Группа предикативных признаков, соотносимых с деятельностью МП; здесь учитывались, с одной стороны, действия, направленные на объект (пугать, преследовать, сбивать с пути, похищать,

насылать порчу и т.п.), а с другой — безобъектные действия, т. е. привычки поведения МП, характерные пристрастия и занятия (любовь к пению и танцам, расчесывание волос, способность к оборотничеству и т.п.). К этой же "предикативной группе" примыкают локативные и темпоральные характеристики (время и место появления, места обитания). 3. Третья группа признаков относится к объекту, на который направлено действие МП; адресатами воздействия со стороны нечистой силы могут быть разные категории людей (роженицы, новорожденные, новобрачные, тоскующие вдовы, спящие люди, нарушители запретов, ночные путники и т.п.). Схема включает 16 разделов и около ста пунктов вопросника; из них три последних раздела имеют вспомогательный характер: в них оговаривается необходимость отмечать способы коммуникации человека с МП; фиксировать наиболее устойчивые сюжеты или группы мотивов, связанных с конкретным персонажем; указывать источники, из которых получены сведения об МП (анкета дается в приложении к докладу).

Такая анкета не только задает общие параметры для описания каждого из персонажей, но и позволяет при необходимости оценить данные сквозного среза демонологической системы по одному из обозначенных пунктов (например, можно изучать в сравнительном плане принципы номинации именования разноэтнических образов или проанализировать все многообразие форм оборотничества МП, или попытаться представить все имеющиеся данные о генезисе самых разных МП и т.п.).

2. 2. Ареальный аспект изучения демонологических верований. Для всех типов сравнительного изучения данных о "низшей" мифологии принципиально важным является осознание того факта, что исследователь имеет дело с бесконечным множеством диалектных форм. Он не просто фиксирует (или учитывает) место записи поверий об МП (об отдельном мотиве, о функции и т.п.), но и пытается проследить географию их распространения, выявить ареальную типологию этих форм и в конечном счете представить демонологическую систему (или отдельные ее элементы) как диалектно дифференцированную структуру. Ареальный аспект в изучении народной демонологии и метод картографирования отдельных фактов открывает перспективу для создания диалектологии славянской мифологии. Первые по-настоящему удачные опыты ареального изучения таких сложных явлений духовной культуры, как фольклорный мотив, ритуал, поверье, были предприняты и теоретически осмыслены в трудах Н. И. Толстого и его последователей. Диалектные факты, как писал Н. И. Толстой, помимо очень ценных свидетельств синхронного порядка, дают богатый материал для наблюдений и выводов исторического плана; будучи картографированными, они предстают как некая "развернутая в пространстве диахрония", что объясняется неравномерным развитием разных диалектов одной и той же народной культуры или разной степенью сохранности ее элементов в разных традициях, а это в свою очередь позволяет обнаружить определенные этногенетические связи (Толстой 1995, с.13).

Применение подобной методики (с элементами картографирования) при изучении демонологических поверий об МП, именуемом в зоне Полесья как домовик, позволило автору доклада сделать ряд наблюдений, способствующих выявлению сложной типологии полесских "домовиков" как разных переходных форм между персонажными системами восточнославянской и западнославянской демонологий.

Персонаж, именуемый в восточнославянской мифологии как домовой, домовик, традиционно причисляется к разряду домашних духов-опекунов. Однако, как показывает локальная полесская ситуация, наличие легко узнаваемого имени МП не всегда служит основанием для надежной идентификации демонологического образа даже в рамках одной местной традиции. В научной литературе не раз отмечалась повсеместная однотипность и

неизменность (в рамках восточнославянской системы) народных представлений о домовом. Основной стержень этого образа, по заключению специалистов, составляют следующие признаки: антропоморфный облик; обязательное — и положительно оцениваемое носителями традиции — пребывание в каждом доме; генетическая связь с душой умершего предка, старшего из членов семьи; роль высшего авторитета, опекуна дома, помогающего ведению хозяйства или наказывающего за непочтительное с ним обхождение.

Новые данные, полученные в Полесье, вынуждают нас говорить о более сложной картине сосуществования разных демонологических комплексов, соотносимых с именем домовик, которые фиксируются на территории этнических контактов трех восточнославянских народов. Признаков единообразия и стабильности в системе полесских представлений о домовом обнаружить не удается. Наиболее устойчивой чертой этого образа в Полесье остается его имя: на всей обследованной территории (а это более ста пунктов, расположенных от Брестской до Брянской обл.) известно название домовой, домовик (реже — гаспадарь, домовуй вуж, хазяин и др.).

Одной из главных особенностей полесской традиции следует признать сосуществование поверий об антропоморфной и зооморфной ипостаси домового, причем речь не идет об оборотнических свойствах персонажа, — постоянной или преимущественной его ипостасью признается облик зверька или змеи. Для западного Полесья более характерна тенденция к описанию домового в виде ужа; по данным из Черниговской и Житомирской обл., домовик выглядел чаще всего как ласка, кот, собака. Наряду с этим, вторая половина ответов свидетельствует об антропоморфном облике домовика, причем образ старика, похожего на хозяина дома, в большей степени распространен на самой восточной границе Полесья. При продвижении на запад все чаще появляются данные, характеризующие домовика как маленького человечка в красной одежде либо как "ходячего" покойника.

Представления о том, что присутствие домовика в жилом доме или в надворных постройках оценивается положительно и обеспечивает семье благополучие, известны в восточном и центральном Полесье довольно широко, но часто они связаны не столько с антропоморфным МП, сколько с образами ужа или ласки, тогда как антропоморфный домовик осмыслялся как вредоносный дух, черт, "ходячий" покойник. Отличительной чертой поверий, характерных для западных (частично — центральных) районов Полесья, можно считать сближение домового с приходящим извне вредоносным духом. При сохранении термина домовой, домовик, этот персонаж получает в местной демонологической системе резко негативную оценку и причисляется к категории опасной нечистой силы, от которой люди старались избавиться. Во многих архивных свидетельствах отчетливо проявляется отождествление домовика с душами умерших родственников, навещающих после смерти свой дом ("Вот умре хто з сямьи, — здаецца, шчо ў хате ходить домовик" — с. Голубица Гомельской обл.). Еще более заметна связь этого персонажа с "заложными покойниками" в поверьях Брестской обл., где считалось, что домовик — это умерший колдун или душа "знающего" человека, обреченного "ходить" после смерти.

Персонажам этого типа (носящим имя домовик) приписывались преимущественно вредоносные действия: они пугали по ночам прохожих; проникая в дома, душили спящих; приставали с любовными притязаниями к женщинам; окликали хозяев по имени под окнами дома; вызывали ссоры в семье; портили пряжу и основу; сами принимались ткать по ночам в доме (если люди не успевали убрать из дома в праздник ткацкий стан); мстили за непочтительное к ним отношение; загоняли корову до пены, мучили скот; плели гриву коням, выживали людей из дома и т.п.

При весьма значительных различиях между разными типами полесских домовиков, всех их объединяет функция воздействовать на скот. Считалось, что домовик заботится о скоте, кормит, поит, чистит, гладит, лижет, расчесывает и заплетает гриву либо — наоборот — мучает, пугает, гоняет до пены, щекочет, отбирает корм, путает гриву. Вместе с тем, степень интенсивности и выделенности этой функции в общем наборе признаков оказывается не одинаковой, и в разных зонах она проявляется по-разному. Так, в восточном Полесье первейшим идентифицирующим свойством домовика признается именно его связь со скотом (положительная или негативная), а в западных областях региона в характеристиках одноименного персонажа на первое место выступают признаки "черта" или "ходячего покойника", тогда как мотив воздействия на скот связан в этой традиции с образом домашнего ужа.

Территориальные различия в поверьях о домовом духе проявляются и в правилах поведения людей в ситуации, если домовик преследует и мучает корову. В восточном Полесье, где к домовому относились как к антропоморфному МП, как к высшему авторитету, "хозяину" и всячески старались добиться его расположения, обычно говорили, что надо держать такую скотину, которую полюбит домовик, т.е. продавали корову одной масти и покупали другую. А жители западных областей считали, что в этой ситуации "не ко двору" приходится сам домовик, и от него необходимо избавиться с помощью специальных ритуалов.

В соответствии с такими представлениями по-разному складывались и другие ритуальные формы контактов человека с домовым. В селах Брянской обл., например, считалось обязательным приглашать "хозяина" с собой при переезде семьи в новый дом, а в западном Полесье о таком обычае говорили как о "чужом" и "неправильном", так как от домовика следовало избавляться, освящать новый дом святой водой.

Разное толкование получал и широко распространенный обычай "кормления домового". Население восточного Полесья считало обязательным угощать своего "хозяина" ритуальной пищей в определенные календарные праздники, приглашать к совместной трапезе, оставлять ему за печью или в углах дома еду, чтобы обеспечить благополучие в хозяйстве. В крайних западных р-нах Брестской обл. обычай "кормления" соблюдали, как считалось, лишь те хозяева, у которых "завелся" домовик-черт, т.е. те, кто "черту продался". О таком духе-обогатителе (домовик-приносчик) там рассказывали, что его заводят у себя в доме (с целью неправедного обогащения) люди, занимавшиеся колдовством и знавшиеся с нечистой силой.

Таким образом, под одним и тем же названием в Полесье известны разные по составу характеристик типы персонажей: 1) антропоморфный домашний дух, опекающий семью и хозяйство; 2) зооморфный МП (уж, ласка), обеспечивающий благополучие скота и всего хозяйства; 3) приходящий по ночам в дом покойник, дух умершего родственника; 4) вредоносный дух, умерший колдун, черт, поселившийся в доме, от которого старались избавиться; 5) дух-обогатитель, приносящий в дом изобилие добра, которого содержат у себя "знающие" люди, чтобы он им служил. За каждым из этих МП закреплен свой круг признаков и мотивов. Общим, стержневым набором свойств, объединяющих первые четыре группы образов, оказывается (кроме имени домовик и преимущественной локализации в пространстве дома и двора) связь с душами умерших, воздействие на скот, способность помогать или вредить, в зависимости от поведения людей. Особняком стоит последняя группа МП — дух-обогатитель. Зафиксированные в западных р-нах Полесья поверья о нем примыкают к карпатской и западнославянской демонологии, где очень широко представлен комплекс поверий о так называемом хованце, — змее или птице, которых люди специально выводят из особого яйца и принуждают духа носить в дом

золото, зерно и другие блага. По-видимому, западное Полесье следует считать крайней восточной границей бытования славянских поверий об этом персонаже, мало напоминающем тип русского домового. Весь остальной полесский материал демонстрирует многообразие переходных форм между этими крайними точками в комплексе восточнославянских верований о домовых духах.

2. 3. Сравнительное изучение МП в масштабе восточнославянской демонологии. Гораздо труднее осуществить такое же подробное ареалогическое исследование отдельных образов нечистой силы в масштабе восточнославянской традиции в целом, поскольку степень изученности соответствующих фактов и объем собранного (и опубликованного) материала значительно различается в разных регионах. Тем не менее, опираясь на большую базу данных Полесского архива, используя свидетельства фольклорно-этнографической периодики и научной литературы, мы попытаемся показать, каким многовариантным и неоднозначным предстает образ русалки в разных локальных верованиях восточнославянской зоны.

По заключению специалистов (Д. К. Зеленина, Э. В. Померанцевой, Н. И. Толстого, О. А. Черепановой, М. Н. Власовой), русалка — один из наиболее вариативных и противоречивых образов. Сведения о нем существенно различаются в комплексе поверий Русского Севера (а также Урала и Сибири) по сравнению с данными украинско-белорусской и южнорусской демонологических систем.

Для первого из этих комплексов характерны следующие особенности: во-первых, немногочисленность рассказов о женском МП, именуемом русалка; во-вторых, сближение этого образа с более популярными для севернорусской традиции женскими персонажами, определяемыми терминами водяниха, шутовка, лешачиха, чертовка и т.п.; в-третьих, заметно акцентированная связь "русалки" с водной стихией. По свидетельству О. А. Черепановой, женский МП, напоминающий русалку, чаще всего называется на Русском Севере водянихой, водяницей и лишь изредка — русалкой. Этот персонаж, как правило, имеет сугубо антропоморфный вид, а упоминания о рыбьем хвосте очень редки и, по-видимому, являются следствием книжного влияния (Черепанова 1996, с. 145). Наиболее типичными свойствами, признаками и функциями этого МП считаются: появление у воды, привычка расчесывать волосы, сидя на камне возле источника; русалка моется в воде, стирает белье; преследует человека, похитившего ее гребень; предвещает беду, произнося пророческие слова: "Год от года хуже будет". В сев.-русск. материалах постоянно отмечается факт одиночного (а не группового) появления русалок; преимущественно страшный облик, вид голой бабы с отвисшей грудью или длинноволосой, косматой женщины (реже — женщины в белом). Мотив, связанный с ограниченной сезонностью пребывания на земле русалок (появление их в весенне-летний период) практически отсутствует в поверьях обозначенного региона. Здесь встречаются рассказы об их зимнем появлении в проруби или о том, что русалка в виде голой женщины гонится за санями мужика, ехавшего зимой через лес (вятск.).

В этой традиции былички о сожительстве русалки с человеком представляют собой разработку сюжета (чрезвычайно популярного для севернорусской и особенно для финно-угорской демонологии) о "мнимой жене": женщина-оборотень навещает охотника в лесной избушке под видом его жены, рожает от него ребенка, а когда охотник распознает в оборотне нечистую силу, мифическая "жена" разрывает свое дитя надвое и бросает его в воду (этот же сюжет характерен для образов лешачихи, чертовки, лесной девки).

Сведения о генезисе русалок севернорусского типа либо отсутствуют, либо содержат указание, что русалками становятся души утопленниц; пруклятые и пропавшие без вести

дети и девушки; люди, похищенные нечистой силой. В этой связи остается неясным, мифическое ли это существо или реальный человек, попавший во власть демонов (ср. популярный мотив, в котором русалка выступает в роли "банной девки" — реальной девушки, некогда проклятой своей матерью и исчезнувшей на определенный срок).

Итак, особенностью образа "русалки" в севернорусской мифологии является отсутствие специфического (характерного только для русалки), устойчивого набора признаков, отличающих этот образ от множества других женских МП данной традиции. Не случайно к разряду "русалок" специалисты, анализирующие демонологию этого региона, относят большой круг самых разных женских МП. В энциклопедическом словаре М. Н. Власовой "русалочьи" признаки отмечаются в составе таких образов, как: Албаста, которая определяется автором как ‘русалка’, ‘шутовка’, ‘водяниха’; Водява, водяная баба, водяниха <…> — ‘женский персонаж, обитающий в воде’, ‘утопленница’, ‘русалка’, ‘чертовка’; Демониха, демоница — ‘злой дух в облике женщины’, ‘русалка’; Лешачиха, лесовица <…> — ‘лесной дух в виде женщины’, ‘жена лешего’, ‘русалка’. Сходным образом описывается множество других МП (белая баба, омутница, росомаха, удельница, фараонка, хитка, шестиха, шутиха, полудница).

Не вполне ясной и однозначной представляется и ситуация с поверьями о русалках в центральных русских областях. Так, остается загадкой, на основе каких данных собиратели фольклора и исследователи демонологических поверий классифицировали образ святочницы как разновидность "русалок": в поверьях Калужской обл. о "святочнице" рассказывали как о старой бабе, которая появлялась в банях и заброшенных домах в святочный период (Померанцева 1975, с.84).

Принципиально иначе обстоит дело с "русалочьим" комплексом поверий, характерных для украинско-белорусской и южнорусской демонологии. В этой традиции русалка — один из наиболее популярных, легко узнаваемых, наделенных своими индивидуальными признаками женских персонажей, традиционно именуемых именно как — русалка (известно лишь небольшое число местных названий для этого образа). Он, безусловно, не является полностью однотипным в разных локальных культурах: во многих местах противоречиво описывается внешний облик русалок то как юных красавиц, то как нейтральный женский образ, то как старых, страшного вида баб; многовариантными оказываются места привычного обитания и появления русалок (житное поле, конопля, лес, вода, прибрежные локусы); не повсеместными являются приписываемые им вредоносные действия (похищение или подмена детей, способность наказывать женщин за неурочное прядение, насылать болезни и стихийные бедствия и т.п.). Тем не менее, если пытаться выявить наиболее характерный для этого МП инвариантный набор устойчивых признаков, то наиболее показательными в этом смысле будут данные украинско-белорусской и южнорусской традиций.

Прежде всего, целиком подтверждается вывод Д. К. Зеленина о том, что главным в образе русалки является ее принадлежность к "заложным" покойникам. Согласно массовым свидетельствам (отмеченным в украинско-белорусском и южнорусском региональном комплексе), русалками становились: умершие некрещеные дети; не дожившие до своей свадьбы девушки-невесты; дети и девушки, погибшие в результате насильственной смерти. Характерно, что в Полесье слово русалка использовалось не только для обозначения мифических существ, но и по отношению к умершим односельчанам: например, запрет работать на Русальной неделе относился к тем людям, "у кого в роду были русалки" (т.е. если в семье были умершие малолетние дети или незамужние дочери). Соответственно на вопрос о внешнем виде русалок часто приходилось слышать, что они ходили по земле в том самом виде, в каком обычно хоронят незамужних девушек-

покойниц: в свадебном наряде, с распущенными волосами и с венком на голове. Именно так, по народному обычаю, обряжали умерших девушек, как бы устраивая для них символическую свадьбу. Считалось, что души людей, умерших до брака, не могут перейти окончательно на "тот свет" и время от времени вторгаются в мир живых. Жители с. Замошье (Гомельской обл.) так объясняли происхождение русалок: "Тольки молодые, невенчаные як умруть на Русальны тыждень <…>, то рубяцца русалками. Уже хоронять и уже не плачуть, што умерла, а плачуть, што буде ходить ўсю жизнь русалкой. Уже душа ее буде на етом свете ходить".

Бульшая часть полесских мотивов (в рассказах о русалках) является типичной для круга быличек о душах умерших родственников: русалка приходит в свой дом в поисках поминальной пищи; насыщается паром от горячей пищи; просит встречного развязать ей ноги, так как при похоронах мать забыла снять "пута" с ее ног; жалуется, что мать слишком долго оплакивает ее, поэтому она (русалка) вынуждена ходить в мокрой одежде и т.п.

Второй важнейшей чертой "русалочьего" образа следует признать сезонность пребывания на земле. Широко распространены представления о том, что Русальная неделя — "праздник русалок"; именно тогда они якобы появлялись из загробного мира и всю неделю резвились в полях, лесах, в местах у воды (иногда проникали и в дома к своим родственникам). Известно, что троицко-русальный комплекс считался у восточных славян главным в году поминальным временем, посвященным "заложным" покойникам. По окончании этого периода русалки возвращались "на свои места" (уходили в воду, в могилы, на "тот свет"). Этот момент мифологических представлений об уходе русалок нашел свое ритуальное оформление в обычаях "провожать русалку" (или "изгонять", "сжигать", "топить") в последний день Русальной недели: такие ритуалы известны в восточном Полесье и в южнорусских областях.

С мотивом сезонных переходов связана и разная локализация русалок: зимой они пребывают в воде или под землей, в могилах (т.е. на "том свете"), а летом выходят на землю и гуляют в полях и лесах.

Еще один принципиально важный круг мотивов, характеризующий русалку, — это ее связь с вегетацией растений. По в.-слав. поверьям, русалки появляются в злаковом поле в период цветения ржи; у южных славян считалось, что русалии, русалийки (подобно самодивам) пребывают в местах обильного цветения растения "росен". По-видимому, именно этот круг верований проясняет этимологию "цветочного" имени русалки (связанного с названием цветка "роза"), поскольку известно, что античный праздник rosalia, dies rosae был приурочен к периоду цветения роз и представлял собой поминальный обряд в честь безвременно скончавшихся молодых людей.

Таким образом, можно предположить, что основной комплекс верований о приходе с "того света" русалок на землю в период наивысшей вегетации растений и о возвращении обратно после этого времени сохраняет отголоски архаических культов сезонных божеств, известных в земледельческих цивилизациях Средиземноморья (ср. миф о Персефоне). Однако в восточнославянской мифологии этот образ содержит еще ряд признаков, сближающих русалку с широко известным женским персонажем тюркской демонологии — Албастой (ср.мотивы расчесывания волос, сидя у воды; вредоносное щекотание; железная грудь или непомерно большие груди, закинутые за плечи; преследование рожениц и детей и др.).

Следует также обратить внимание на весьма существенные отличия между фольклорной русалкой и одноименным литературным образом. Ни одному из персонажей народной демонологии не было уделено столько внимания со стороны писателей и поэтов-романтиков, сколько восточнославянской русалке. Перечень всех "русалочьих" образов, созданных в художественной литературе, составил бы весьма длинный список. Все они изображаются как утопленницы и обитательницы вод, наделяются чертами коварных дев-красавиц, женщин с рыбьим хвостом, заманивающих свои жертвы в воду, ищущих любви земных юношей, мстящих неверным возлюбленным и т.п. Такой образ-стандарт прочно вошел не только в художественную литературу, но и в обыденное сознание, и во многие научные словари и энциклопедии. Подобные представления сложились задолго до изучения массового фольклорного и этнографического материала и под сильным влиянием опоэтизированного образа литературной русалки. Его источником оказались не столько аутентичные данные народной демонологии, сколько ставшие популярными в книжной традиции сходные женские персонажи античной и европейской мифологии (нимфы, сирены, наяды, ундины, мелюзины и другие водяные и лесные мифические девы).

2.4. Сравнительное изучение МП в общеславянском масштабе. Другой уровень сравнительного анализа, учитывающий данные не только одной (восточнославянской) традиции, но и общеславянскую перспективу, предпринят нами при анализе образа ведьмы. Этот персонаж обычно относится исследователями к числу достаточно устойчивых и легко узнаваемых в рамках одноэтнической традиции, однако при попытках сравнить данные разных славянских мифологий возникает множество вопросов о том, можно ли причислить к разряду "ведьм" такие (в общих чертах сходные) МП разных традиций, как западнославянская "чаровница", "стрига", "босорка", "ходота", сербская "вештица", болгарская "магьосница" и ряд других персонажей. В качестве основных единиц сравнения избраны в диссертации образы полесской ведьмы, карпатской босорки и южнославянской вештицы.

Стержневым признаком, объединяющим группу анализируемых персонажей, является их двойственная природа, т. е. принадлежность одновременно к миру людей и к миру демонов. Считалось, что свои сверхъестественные свойства обычная женщина могла приобрести, благодаря связям с нечистой силой. Характер такой связи мог быть разным: в женщину (по ее желанию или против ее воли) вселялся злой дух, черт, дух умершего человека; женщина вступала в любовную связь с бесом, летающим змеем; либо она заключала договор с нечистой силой ради приобретения неких сверхъестественных способностей и т.п. Такая двойственность понималась в народных верованиях как вид двоедушия, т.е. как наличие в реальной женщине двух душ — человеческой и демонической (именно вторая, "нечистая" душа покидает тело женщины-ведьмы во время ее сна и летает вредить людям). Эта особенность объединяет образ ведьмы с другими полудемоническими существами-двоедушниками (стригой, зморой, планетниками, здухачами и т.п.).

К числу наиболее типичных, повторяющихся в разных локальных верованиях, относятся также такие характеристики ведьмы, как: высокая степень вредоносности по отношению к людям и к домашнему скоту, способность отбирать в свою пользу все виды хозяйственных благ (молочность коров, сало чужих свиней, яйца домашней птицы, мед с чужих пасек, урожай с полей и т.п.). Для всех анализируемых МП характерна способность насылать порчу, стихийные бедствия, болезни. В качестве универсальных (для всех вариантов образа ведьмы) выступают такие ее свойства, как способность к оборотничеству, к полетам на шабаш, календарная приуроченность ее вредоносной активизации и ряд др.

Персонажи с такими характеристиками известны в демонологии всех славян, однако полного их тождества установить не удается, так как даже при совпадающем наборе главных признаков МП этого класса могут отличаться внутренней структурой, иерархией этих признаков, их разным "весом" и т.п. Главные отличия локальных "ведьм" связаны с особенностями их соотношения (соседства) с другими сходными образами внутри своей демонологической системы (например, отмечается сближение в.-слав. ведьмы с колдуньей или русалкой; карпатской босорки — с богинкой или зморой; ю.-слав. вештицы — с вампиром или здухачем). Если учитывать разные комбинации общеславянских "ведьминских" мотивов и возможность подключения к каждому из местных вариантов новых характеристик, то расхождения между локальными типами образов, соотносимых с категорией "ведьм", могут оказаться весьма существенными. Различия такого рода связаны, прежде всего, с усилением или ослаблением степени демоничности анализируемых МП. Например, в наборе признаков полесской ведьмы можно отметить тяготение к полюсу "человек", а в характеристиках босорки и вештицы — к полюсу "демон". Это проявляется уже при описании внешних признаков каждого из персонажей: шесть пальцев на руках и куриные лапы вместо ног у босорки; крылья под мышками и способность летать — у вештицы. При общем сходстве вредоносных функций по-разному проявляются наиболее злокозненные (вампирические) склонности персонажей: известны единичные свидетельства о полесской ведьме, душа которой во время сна якобы летает пить кровь людей-односельчан; в качестве характерного занятия босорки выступает ее свойство душить спящих людей, высасывать из них кровь, оставляя на теле жертв синяки; одна из основных функций вештицы — ее способность доставать из тел спящих людей и поедать их сердца, пить человеческую кровь, вынимать из утробы беременных женщин младенцев и пожирать их и т.п. Более интенсивно проявляется связь южнославянских вештиц с природными стихиями: они могут управлять тучами, градом, вихрями, умеют сбрасывать луну на землю, сами превращаются в звезду или комету и т.п.

В целом полесская ведьма обнаруживает большее сходство с группой женских МП, принадлежащих к категории "знающих" людей (ср. варианты названий типа: знахорка, колдунья, ворожея, шептуха), тогда как образ южнославянской вештицы отличается более заметным демонизмом, чертами, сближающими этот образ с мифическими существами.

Ярко выраженная черта карпато-балканских персонажей (босорки и вештицы), связанная с типичным для них двоедушием, заставляет исследователей более пристально присмотреться к особенностям поверий о в.-слав. ведьме, которая, с одной стороны, воспринимается как реальная женщина-односельчанка, а с другой — как вредоносный дух, которого можно изгнать в купальскую ночь, сжигая чучело "ведьмы" в обрядовом костре. Согласно полесским свидетельствам, после дня Ивана Купалы ведьмы уже не могут вредить: "На Купалу спалюют ведьму, шчоб больше не ходила", "уже после Купалы нема их, ведьм, ниде" (ПА). Исходя из подобных поверий, можно предположить, что уничтожаемая в купальском костре "ведьма" символизирует некую абстрактную нечистую силу, изгоняемую из села и из самих ведьмарствующих (реально живущих в селе) женщин, в результате чего они на какое-то время теряли свои демонические свойства.

Бульшая мифологичность (степень демонизма) образа вештицы, его связь с основными категориями архаической картины мира, с миром умерших, со способностью управлять природными стихиями и небесными светилами — сообщает этому МП более высокий ранг в системе демонологических персонажей, сближая вештицу с мифическими существами (с морой, стригой, вампиром). Целый ряд вариативных отклонений дает и болгарский тип вештицы (магьосницы): имеется в виду иначе представленный мотив полетов на шабаш; специфический мотив "сбрасывания луны"; подробно разработанные сюжеты об отбирании урожая злаков способом выстригания колосьев; терминологическое

сближение болгарской "ведьмы" с одной стороны, с колдуньями и знахарками (т.е. с категорией "знающих" людей), а с другой — с самодивами (т.е. с мифическими существами).

Своеобразие типов МП, соответствующих понятию "ведьма", в каждой локальной традиции становится более заметным и связи кажущихся вначале случайными признаков более ясными, если расширить круг подобных сопоставлений. Так, для демонологии северно- и среднерусских областей характерны поверья о ведьме-пережинщице, отбирающей урожай ржи с чужого поля способом "пережина" (выстригая колоски узкой тропинкой в поле крест-накрест), которые позволяют установить некоторые аналогии со сходными болгарскими поверьями. Специфические признаки характерны и для образа ведьмы по данным сибирских быличек; в частности, некоторые из ее характеристик дают неожиданные схождения с южнославянским персонажем: например, одной из типичных вредоносных функций сибирской ведьмы является способность красть детей из чрева беременной женщины (а также теленка у стельной коровы). В Читинской обл. верили, что нельзя оставлять на ночь открытой печную трубу в том доме, где есть женщина на сносях, так как ведьма оборачивается в сороку (называемую вещицей), проникает через трубу в дом и похищает плод из материнской утробы, а вместо него кладет в живот беременной веник, головешку, лягушку или др. предметы.

Характерными для сибирской ведьмы (называемой терминами ведьма, хомутница, ворожея, знахарка, шаманка, колдунья) считались вредоносные действия по наведению порчи на людей, на скот, на предметы (так называемое надевание хомута). Большая группа быличек строится на основе таких мотивов: ведьма "надевает хомут" на человека (тот болеет, впадает в тоску, получает увечье и т.п.), "портит" скот (отнимает молоко у коров, губит коней, насылает мор), "надевает хомут" на предметы (печь не топится, ружье не стреляет, овощи портятся), "портит" свадьбу, ссорит людей, преследует человека в виде оборотня. В сибирской ведьме проявляются черты повелительницы змей, волков, насекомых, которых она может напустить на людей, на скотину, на поля; она распоряжается и нечистой силой (насылает чужого домового вредить людям, указывает чертям и оборотням, кому нанести ущерб). Вместе с тем считалось, что она могла помочь в охоте, в рыболовстве и др. промыслах, лечила людей, предсказывала будущее и т.п.

Внешним признаком, отличавшим ведьму от обычных людей, сибиряки считали перевернутое отражение человека или предмета в ее зрачках. Это постоянное внимание к особенностям глаз или взгляда ведьмы характерно для многих славянских традиций. Поляки, например, считали, что "чаровницу" можно узнать по воспаленным покрасневшим глазам, по слезящимся или "бегающим" глазам, по дикому взгляду. Основной комплекс вредоносных функций польской "ведьмы" совпадает с общеславянским: она отбирает молоко у коров (сбивая росу на пастбище, надаивая молоко с веревки или цедилки, оборачиваясь ужом или жабой и высасывая молоко из коровьего вымени и т.п.); вызывает неурожай (насылая на посевы грызунов, градобитие, засуху); наводит порчу на людей и скот. Очень популярны у поляков поверья о полетах ведьм на шабаш (она летит на Лысую гору верхом на метле, лопате, кочерге, палке, на плуге, лошадином черепе, на животных, в ступе). По судебным делам о "ведовских" процессах XVII века часто упоминается способность ведьм ("чаровниц") вызывать эпидемии, засуху, неурожай, стихийные бедствия, болезни. Любопытно, что только по старым письменным источникам фиксировалось польское поверье о том, что "чаровница" представляет особую опасность для новорожденных. Лишь единичные этнографические свидетельства (по записям XIX века) упоминают о злой старухе, преследующей и пожирающей грудных младенцев (Baranowski 1981, s.232), в то время как в контексте общеславянских верований о ведьме этот вампирический мотив, по-видимому, некогда

играл более заметную роль и раскрывал архаические представления о связях ведьм с "ходячими" покойниками (упырями).

Изложенные выше наблюдения, связанные с анализом локальных (полесских) данных о персонажах, именуемых в этой зоне как домовик, диалектных вариантов образа восточнославянской "русалки", поверий о "ведьме", представленных в общеславянском масштабе, — могут служить основой для дальнейших типологических и сравнительно-генетических разысканий в области народной демонологии славян. Первые попытки описания по заданной схеме определенных персонажных типов с учетом материала разных славянских традиций были предприняты авторами многотомного этнолингвистического словаря "Славянские древности" (т. 1 — 1995 г., т. 2 — 1999 г.). Наряду со специфическими, характерными для одной этнической культуры, МП (например, польская "богинка", украинская "мавка", сербская "вила", восточнославянский "банник", южнославянский "караконджул"), известны и демонологические персонажи общеславянского распространения (ведьма, черт, вампир, колдун). Описывая их, авторы вынуждены предварительно выяснить типологию таких разноэтнических образов, которые наделяются сходными терминами (например, персонажи, именуемые у всех славян единообразным способом как "ночницы"), либо проанализировать общеславянские данные, относящиеся к одному конкретному персонажному типу (например, выявить все варианты по-разному именуемых у славян МП, которые можно идентифицировать как тип "духа-обогатителя" или как тип "домашних духов").

3. ПРОИСХОЖДЕНИЕ ПЕРСОНАЖЕЙ НЕЧИСТОЙ СИЛЫ: ДЕМОНОЛОГИЗАЦИЯ УМЕРШИХ

Как уже упоминалось выше, предложенная схема описания МП предусматривает возможность оценить общеславянские демонологические поверья в рамках одного из пунктов анкеты. Принципиально важным для понимания того, как устроена и как функционирует в народной культуре демонологическая система, представляется нам вопрос о происхождении нечистой силы.

Раздел, относящийся к генезису МП, в этой схеме включает ряд позиций, которые могут быть сведены к двум основным типам: 1) демонологизация умерших людей и 2) демонологизация живых, наделяемых признаками "двоедушников". Лишь единичные случаи выходят за рамки этих параметров (искусственное взращивание демона; самопроизвольное появление МП из растений, пены, росы; приход мифического существа из потустороннего мира и т. п.). Для ряда персонажей сведения о происхождении оказываются важнейшим показателем в составе их характеристик (например, вампир, домовой, русалка, таласм), для других — они не играют такой заметной роли или вовсе отсутствуют (духи болезней, орисницы, вилы, краснолюдки и др.).

Рассматривая демонологические поверья в обозначенном (генетическом) ракурсе, мы сознательно оставляем за скобками широко известные фольклорные легенды о происхождении демонической рати из низвергнутых Богом с небес ангелов, которые упали на крыши домов, в леса, в воду, и где какие упали, так и остались (те духи, что попадали на дома, стали называться "домовиками", что в леса — "лешими", что в воду — "водяными"); либо из "потаенных детей" Адама и Евы, которых родители скрыли от глаз Всевышнего; либо, согласно апокрифическим сказаниям, сам черт создал для себя нечистых духов-помощников, разбрызгивая капли воды и высекая из камней искры. Все эти мотивы, по общепризнанному заключению специалистов, восходят к сравнительно поздним книжным источникам. Согласно традиционным народным представлениям, главным признаком персонажей нечистой силы является их хтоническое (а не небесное)

происхождение и связь с миром мертвых. В свое время Д. К. Зеленин убедительно показал, что большинство персонажей нечистой силы (в том числе и так называемые "духи природы") напрямую связаны с категорией "заложных" покойников, т.е. людей, умерших неестественной или преждевременной смертью. Этот вывод находит подтверждение в многочисленных верованиях (как в славянских народов, так и многих других этносов) и проясняет генезис большой группы МП.

3. 1. Кто мог стать "ходячим" покойником? Рассматривая народные верования под углом зрения одного из пунктов анкеты (демонологизация умерших), автор диссертации пытается определить, какие именно категории людей — по народным воззрениям — могли после смерти стать "ожившими мертвецами". Если суммировать данные разных славянских традиций, то мы получим список лиц, в значительной степени совпадающий с разрядом описанных Д. К. Зелениным "заложных" покойников: это — умершие "до срока", преждевременной или насильственной смертью; самоубийцы; люди, погибшие в результате несчастного случая или на войне; мертворожденные или некрещеные младенцы; те, кто при жизни занимался колдовством, много грешил и т.п. Наряду с этим, умерших заставляет "ходить" не только особый характер смерти, но и оставшиеся не разорванными окончательно связи с живыми: не исполненное близкими людьми желание умирающего, неулаженная ссора, невозвращенный долг, сильная эмоциональная привязанность к членам семьи, чувство мести или обделенности. Считалось, что не могли перейти на "тот свет" и оставались в земном мире умершие без ритуала имянаречения или крещения; не вступившие в брак; те, при погребении которых были допущены нарушения правил и обычаев; никем не поминаемые покойники. В конечном счете, категорию "нечистых" покойников (т.е. тех, кто "ходит" после своей смерти) образуют: 1) умершие "не-своей" смертью; 2) сохранявшие после смерти связи с живыми людьми (обделенные и обиженные, не получившие при жизни своей "доли" — имени, крещения, супружеской пары, любимой вещи, отпущения грехов, надлежащих похорон или поминальных ритуалов и т.п.); 3) бывшие при жизни в контакте с нечистой силой (колдуны, ведьмы, люди-двоедушники).

Одной из особенностей МП этой группы является то, что объектами их вредоносных действий (либо объектами патроната) выступают собственные члены семьи, родители, родственники, близкие люди. Именно этот мотив ("хождение к своим") может служить признаком, по которому в персонаже нечистой силы можно узнать "ходячего" покойника (предка, умершего родственника).

Почти не отделим от "ходячего" покойника образ вампира (упыря), однако последний имеет в демонологической системе славян более определенный персонажный статус. Главным пунктом для их сближения можно признать однотипный генезис: и тот, и другой принадлежат к категории "возвращающихся" умерших, но если в поверьях первой группы плохо различаются признаки, характеризующие человеческую душу (бестелесную, незримую, появляющуюся в виде тени, ветра, светящегося объекта, летающего насекомого, птицы) и самого мертвого тела ("оживший" труп), то образ вампира чаще предстает именно как телесное воплощение мертвеца, выходящего из могилы. Поэтому более подробными оказываются сведения, которые касаются внешнего вида этого МП: это либо скелет, либо раздутое тело, мешок с кровью; если же вампир имеет вид обычного человека, то его потустороннюю сущность выдает необычно красное лицо, отсутствие тени, проваленный нос, ряд других аномальных признаков. Общими для обоих МП являются такие характеристики, как связь с конкретным умершим человеком, хождение к "своим", вредоносные для живых людей последствия контактов с "пришельцами", однотипные обереги, защищающие людей от них и т.п.

Особенно подробно разработаны причины посмертных "хождений" ("вампиризации") умерших людей в южнославянских демонологических поверьях. Кроме категории лиц, умерших "не-своей" смертью, (т.е. причисляемых к "заложным" покойникам), в число потенциальных вампиров, по южнославянским представлениям, включались: 1) те, чья смерть и похороны происходили с нарушением ритуалов и соответствующих правил (например, умершие без свечи, в темноте, без исповеди; без ритуала посмертного омовения; не оплаканные покойники либо оплаканные родственниками так бурно, что слезы живых упали на тело умершего; не отпетые в церкви, не окуренные особой травой; те, над телом которых по неосторожности люди передали из рук в руки какой-нибудь предмет; те, чей гроб перескочило домашнее животное — кошка, курица; люди, похороненные с открытыми глазами, либо в одежде, сшитой из ткани, вытканной в "нечистое" время; опущенные в могилу, которая была выкопана после захода солнца и т.п.; 2) те, чье зачатие, рождение или смерть совпали с "недобрым" временем ("волчьими" днями народного календаря, с Русальной или Тодоровой неделей, с периодом последней фазы луны и т.п.); а также те, чье появление на свет сопровождалось роковыми обстоятельствами (например, ребенок, родившийся в "рубашке" особого цвета; пятая или седьмая по счету девочка, рожденная от одних родителей, — такие люди после своей смерти становились вредоносным духом); 3) умершие, не получившие успокоения из-за сохранявшихся связей с живыми людьми (те, кто причинял при жизни зло людям и не покаялся перед смертью, не вернул свои долги, кто был обижен и не простил перед смертью своих обидчиков и т.п.); 4) умершие, состоявшие при жизни в контакте с нечистой силой.

К группе демонов-покойников относятся МП, происхождение которых связывается с душами умерших грудных детей (мертворожденных, некрещеных, убитых внебрачных). Их причисляли к разряду очень опасных и злых духов, которые якобы преследовали своих родственников, мстя им за свою несчастливую долю (невозможность перейти на "тот свет"). Терминологически они определяются в разных традициях как: потерчуки, страччуки, байструки (укр.); навки, мавки, майки, лещны (карпатск.); нави, навяци, навляки, свирци, душета (болг.); нави, навђе, мави, некрштенци (серб.); poroccе, benkarty, niechrzczecce (польск.). С "заложными" покойниками их объединяет мотив преждевременной смерти и обездоленности: они летают по ночам, пищат, как птенцы, и просят встречных людей дать им имя или окрестить. Причиной превращения умерших младенцев во вредоносных демонов считалась невозможность их душам перейти в загробный мир. По болгарским верованиям, душе умершего некрещеного младенца предназначена горькая доля скитаться между небом и землей, так как ее не принимают ни в раю, ни в аду.

3. 2. Домашние духи как предки. Со всей определенностью к числу МП, генезис которых связан с умершими предками, относится группа домашних духов-опекунов, проявляющих заботу о домочадцах, о благополучии дома и всего хозяйства в целом. Такая разновидность демонологических персонажей широко известна в мифологии всех славян, но находит свое наиболее яркое воплощение в двух ипостасях: 1) антропоморфной (тип русского, частично украинско-белорусского, образа домового, хозяина, деда) и 2) зооморфной (тип общеславянской "домовой змеи"). Практически все специалисты в области славянской демонологии возводят генетические истоки обоих вариантов мифических опекунов дома к душам предков, к умершему хозяину семьи. По мнению Э. В. Померанцевой, при анализе образа русского домового нет необходимости обращаться к выяснению вопроса о генезисе этого персонажа, так как "вопрос этот не вызывает сомнений и может считаться давно решенным" — это умерший родовой предок, по внешнему виду похожий на живущего в доме хозяина (Померанцева 1975, с. 93, 99). Он не

только самый первый покойник из поселившихся в доме членов семьи, не только двойник старшего хозяина, но и дух-охранитель, двойник любого из живых домочадцев.

Насколько очевидной была связь домовика с умершим членом семьи, показывает белорусское поверье о том, что всякий дом "без нябожчыка" (без покойника) не держится, то есть в каждом новом доме кто-либо из семьи (прежде всего мужчина-хозяин) должен непременно умереть в скором времени, чтобы дом приобрел своего собственного духа-опекуна. Поэтому старые люди не любили строиться и переезжать в новую хату на склоне лет: "Як пачнеш пад старасць будавацца, так і памреш — дом абновіш" (Міфы Бацькаўшчыны 1994, с.30.).

Зооморфной ипостасью домового духа-опекуна у всех славян считалась домовая змея. Согласно словацким поверьям, "первый хозяин, умерший в новом доме, становится его духом-охранителем; в виде белого или обычного, но очень большого, змея он обитает под печью или под порогом дома" (Иsl. vl., s.558). Змея как ипостась обожествляемого предка, как двойник живого родственника, как душа умершего человека — один из наиболее популярных персонажей южнославянской мифологии. У болгар в роли домовой змеи выступают МП, именуемые: стопанин (‘хозяин’), стопан на къща (‘хозяин дома’), чуварка (‘охранитель’), домашарка (‘домашняя’), дядо (‘дед’) и причисляемые к умершим предкам, к охранителям дома, двора, села, своего поля, виноградника. Представления о домовой змее как реинкарнации человеческой души широко представлены в демонологических поверьях всех славян и были засвидетельствованы в ряде средневековых письменных источников (СД 2, с.339-341).

Важно отметить, что при явном приоритете опекунских функций, приписываемых домашним духам, повсеместно у славян сохраняются поверья об их способности навредить домочадцам, причинить ущерб хозяйству в случае непочтительного с ними обращения. Рассерженный или обиженный обитателями дома домовик, по представлениям белорусов, мог наслать падеж скота, червей на огородные растения, крыс в комору; результатом немилости домовика считался разлад в семье, неурожай в поле; если он невзлюбит кого-нибудь из членов семьи, то вгоняет его в тоску, уныние, насылает болезни; бывает очень капризен: трудно объяснить причины его симпатий и антипатий; он мстит человеку, сбивает его с ног, делает калекой и т.п. Таким образом, благополучие семьи и хозяйства зависело в конечном счете от правильного поведения людей по отношению к своим родовым предкам.

К категории домашних духов, способных приумножить хозяйственное благополучие, традиционно причисляются в трудах по славянской демонологии и разные варианты образа духа-обогатителя, который, однако, занимает особое положение в группе "домашних МП". Дело в том, что этот персонаж, хотя и выступает в роли духа-опекуна, но он не связан изначально с домом и семьей, а "заводится" (приобретается человеком с помощью особых колдовских приемов) у тех хозяев, кто решается обогатиться с помощью нечистой силы. Этот персонаж состоит в услужении у одного из домочадцев, обогащая его на условиях определенного договора с человеком; в случае же нарушения условий содержания духа и обхождения с ним, он не только прекращал заботиться о хозяине дома, но и насылал несчастия, бедствия, поджигал дом, а затем исчезал.

Народные названия этого МП сильно различаются в разных славянских традициях (укр. домовик, домовой слуга, помічник, хованець, дідько; бел. домовик, цмок-домовик, спарник; рус. змей-носак, змея-деньгоносица, летучий змей; пол. domowik, skrzatek, chowanek, plonek, kiobuk, latawiec; чеш. hospodбшнk, skшнtek, љotek, plivnik, raraљek; словац. zmok, zboћnk; серб. куђни ђаво, цикавац; болг. мамниче и др.). Круг основных

значений этих терминов сводится к таким главным признакам, как: "черт", "домашний", "хозяйствующий", "змеевидный", "летающий", "скрывающийся", "выкормыш", "выращенный", "умножающий богатство", "прислуживающий". Сведения о происхождении этих МП на первый взгляд как будто противоречивы: считалось, что духа-обогатителя можно вывести из особого яйца (черной курицы или из "петушиного"), либо просто найти случайно после сильного ливня в виде мокрого цыпленка, птенца (либо даже купить у "знающих" людей); с другой стороны, чтобы заполучить такого "помощника", люди специально погребали под своим домом выкидыш или мертворожденного ребенка, веря, что через какое-то время его душа превратится в "домовика". Польское население Вармии и Мазур считало, что именно таким образом можно "вырастить" для своего хозяйства духа-обогатителя, называемого там "клобуком": когда в семье рождался мертворожденный младенец, родители закапывали его под порогом дома и ждали, что через 7 дней (либо 7 месяцев, 7 лет) появится его душа и будет просить ее окрестить, — тогда следовало сказать: "Будешь клобуком!"; после этого в доме появится мифический "помощник" (Szyfer 1975, s.113).

В этих разнородных сведениях о генезисе духа-обогатителя (о персонаже, выведенном из особого яйца, или произошедшем из душ умерших детей) можно заметить общую основу, связанную с представлениями об особой категории "заложных" покойников (только что появившихся на свет и умерших зародышей, чьи души посмертно летают в земном пространстве в виде птиц или змееподобных существ). Этот аспект генетической проблемы подробно рассмотрен в исследовании Е. Е. Левкиевской, представившей убедительные аргументы в пользу гипотезы о том, что мотив о выведении из яйца духа-обогатителя может быть истолкован "как способ вызывания заложного покойника из потустороннего мира" (Левкиевская 1996, с.207-208).

Согласно западнославянским свидетельствам, происхождение домашних духов-опекунов могло быть связано не только с душами новорожденных младенцев, но и со всей категорией "заложных" покойников: с самоубийцами, душами грешников или невинно убиенных людей, а также с умершими без исповеди или с теми покойниками, по отношению к которым были нарушены правила и ритуалы, предписанные для ситуации смерти и похорон (Baranowski 1981, s.174; Peika 1987, s.127-140).

3. 3. Сезонные духи. К группе МП, чье происхождение связано с душами умерших людей, примыкают и некоторые персонажи, период появления которых на земле совпадает, по народным представлениям, с определенным календарным временем. К их числу относятся прежде всего восточнославянские русалки, сезонные духи, появлявшиеся на земле во время Троицких праздников и на Русальной неделе; главной особенностью в характеристиках этого МП является, по общему признанию специалистов, их генетическая связь с душами умерших детей и девушек, умерших неестественной смертью, или тех, кто не дожил до своей намеченной свадьбы (о русалках см. выше). Близкие к ним персонажи (известные в демонологии сев.-вост. Болгарии под именем русалии, русалийки, русали, русале, русалки, русанки) тоже причислялись к сезонным женским МП, появление которых на земле приурочено к Русальной неделе, Троице или Духову дню; считалось, что в остальное время эти мифические существа живут в воде; появляясь среди людей, способны наслать болезни на тех, кто не соблюдает запрета работать в отмеченный период; их можно видеть в местах обильного цветения растения "росен"; согласно единичным болгарским свидетельствам, русанки, русалии — это души умерших девушек. В этом же регионе терминами русалка, русалия называют весенних бабочек-однодневок (Ephemera vulgata), что косвенно подтверждает наличие связи между одноименным МП и душой умершего человека, поскольку на Балканах чрезвычайно

широко известны представления о том, что "желтые бабочки — это души умерших" (Беновска-Събкова 1991, с.7).

У южных славян к числу сезонных демонов, происхождение которых обнаруживает связи с "нечистыми" покойниками, относятся святочные духи — караконджулы и върколаки, появлявшиеся на земле в период между Рождеством и Крещением. По македонским поверьям, если люди не могли вовремя выследить и обезвредить выходящего из могилы умершего, то через какое-то время он мог превратиться в караконджула. В Сербии и Болгарии известны верования о том, что караконджулами становились самые разные категории "нечистых" покойников: люди, которые умерли или родились в период святок; умершие в любое время некрещеные младенцы; самоубийцы; умершие девушки и юноши, не успевшие при жизни вступить в брак.

Насколько приуроченность того или иного персонажа к "плохому" отрезку календарного времени оказывается существенной для его общей характеристики, можно судить на примере образа "святого Тодора", которого в северной Болгарии включали в состав опасных демонических существ и называли овълколачен мъртвец (‘оволкулаченный мертвец’), вкараکончен мъртвец (‘караконджулов мертвец’), нечист покойник (‘нечистый покойник’).

Менее однозначно проявляется манистическая (т.е. связанная с душами умерших людей) основа таких сезонных МП, как севернорусские шуликуны. О них известно, что они выходили из водоемов в святочный период, имели вид "маленьких людей", "многочисленных мелких духов", бегали большими толпами по селу, толпились на перекрестках, катались с гор на санках, заводили людей на бездорожье, похищали в домах вещи, оставленные без благословения и т.п. По вологодским данным, шуликунами становились проклятые родителями и внезапно исчезнувшие дети или загубленные матерями новорожденные (Власова 1998, с. 564).

Показательно, что появление на земле сезонных духов (таких, как русалки, караконджулы, тодорци, шуликуны) приурочено к периодам народного календаря, осмысляемым как время поминовения умерших: святки, рубеж между масленицей и Великим постом, Духовская или Русальная неделя.

3. 4. Духи природы и их связь с "заложными" покойниками. Как можно было заметить, происхождение рассмотренных выше МП в той или иной степени связано с разными категориями покойников: с родовыми предками, с недавно умершими родственниками, тоскующими по своим близким; с душами новорожденных детей, с "заложными" покойниками и т.п. Следующая группа образов народной демонологии включает персонажи, которые определяются в научной литературе как "духи природы", т.е. МП, населяющие природное пространство (водные источники, лес, поля, горы) либо управляющие атмосферными явлениями (духи ветра, вихря, грозы, градовой тучи и т.п.). Их генезис, казалось бы, не столь однозначно восходит к душам умерших людей, и все же при ближайшем рассмотрении подобных данных в общеславянском масштабе становится все более убедительным вывод Д.К.Зеленина о том, что практически все духи природы по своему происхождению оказываются связанными с группой "заложных" покойников.

Достаточно очевидна, например, манистическая основа образа славянского "водяного", происхождение которого связано чаще всего с утопленниками. По польским верованиям, водяными (определяемыми в этой традиции как topielce) становились души людей, погибших в воде, либо души умерщвленных внебрачных младенцев (Baranowski 1981, s.83). Но и по поводу других "природных духов" (лесных, полевых, горных) известны

поверья, что они произошли из душ "нечистых" покойников (Померанцева 1975, с.32; Зеленин 1991, с.415; Moszycski 1967, s.683). В восточно-польских поверьях происхождение лесных МП чаще всего связывалось с душами умерших лесников; реже — с душами некрещеных детей (Peika 1987, s.107-108). Подобные представления известны также на Украине, где образ лісовика обнаруживает явные генетические связи с "заложными" покойниками, и в русской демонологии, где фиксировались идентичные свидетельства о том, что "покойники, умершие неестественной смертью, могут стать лешими" (Власова 1998, с.296-297).

Проблема происхождения МП, причисляемых исследователями к "духам природы", может быть рассмотрена и в другом аспекте. Если обратиться к общеизвестным поверьям о том, какие формы принимает душа человека, покинувшая тело умершего, то окажется, что она превращается в некие природные объекты либо имеет вид атмосферных стихий (душа становится ветром, вихрем, звездой, кометой, тучей, блуждающим огоньком и т.п.). В селах восточной Польши рассказывали, что души утопленников и висельников летают в воздушных вихрях в виде мерцающих огней; блуждающие ночные огоньки считались, согласно поверьям поляков Верхней Силезии, душами погибших младенцев или людей, умерших насильственной смертью, либо тех людей, которые при жизни имели две души, а окрещены были лишь одним именем (тогда как следовало человеку-двоедушнику при его рождении дать два имени) (Peika 1987, s.53; Lehr 1984, s.228-230). Согласно западнорусским представлениям, "блудячие болотные, лесные, кладбищенские огоньки <…> свидетельствуют о присутствии умерших и иных потусторонних существ" (Власова 1998, с.51).

Многообразие форм-воплощений человеческой души может быть представлено длинным рядом природных объектов. Это не только небесные тела, атмосферные явления, тучи, птицы, летающие насекомые, но и обитающие в нижнем мире хтонические животные, а также звери, домашние животные и даже растения. По признанию этнографов, у русских очень широко известны поверья, что умерший мог превратиться в ветер, вихрь, птицу, бабочку, растение, дерево и т.п. У болгар верили, что души умерших детей и молодежи "возвращаются на землю в виде растений" (се завръшат на земята като растения), а объясняют это тем, что такие покойники якобы продолжают "расти" посмертно (ЕПНК 1996, с.42).

Таким образом, с одной стороны, умершие преждевременной или насильственной смертью ("заложные") могли стать, по народным воззрениям, "стихийными" духами, которые распоряжаются природными стихиями (ветрами, дождями, градовыми тучами), а с другой — все покойники вообще становились частью природы, их души превращались в звезды, облака, ветер, пар, вселялись в животных и растения. По-видимому, на этой основе и происходит в мифологическом сознании "одушевление" природного мира, но это связано прежде всего с концептом посмертного существования человеческой души, принимавшей разные ипостаси, а не с представлениями о неких "божествах" природных локусов. Для исследователей "низшей" мифологии все более очевидным становится тот факт, что именно эта категория бесприютно блуждающих в земном мире душ умерших людей послужила основой для формирования народных верований о демонах и вредоносных духах. По заключению К. Мошиньского, "каждый человек, умерший необычной или преждевременной смертью, становится или может стать — как это повсеместно, на всем огромном пространстве славянского мира считают в народе — демоном; и у нас нет никаких оснований отбрасывать эту народную версию о происхождении многих (хотя и не всех) персонажей как якобы позднюю и неисконную" (Moszycski 1967, s.420). К этому же выводу (сделанному на материале балканской традиции) пришел в недавнее время болгарский этнограф Р. Попов (Попов 1994, с.80), а

также известный исследователь славянской демонологии — Е.Е. Левкиевская, которая предположила, что генетическая связь демонологических персонажей с разными категориями покойников (очевидная на поздних этапах существования традиции только для части МП) в праславянский период, вероятно, была характерной для всей мифологической системы в целом (Левкиевская 1996а, с.176).

Признаки демонологизации покойников в генезисе "низшей" мифологии славян могут быть прослежены не только по данным прямых свидетельств (в самих народных верованиях), но и на основе ряда мотивов и характеристик, позволяющих раскрыть (реконструировать) связь МП с миром мертвых. К их числу следует отнести такие признаки, как: 1) по преимуществу антропоморфная ипостась большинства демонических существ; 2) черты внешнего вида, соотносимые с представлениями о покойнике или душе человека (скелет, костлявость, худоба, бледность, прозрачность, лицо без носа, фигура без спины, тень или ее отсутствие, ветер, вихрь, светящиеся объекты, насекомые и т.п.); 3) связь с водой, осмысляемой как граница между "тем" и этим светом (мокрая одежда МП, появление из воды, водный рубеж как непреодолимое препятствие для духа, возвращение в воду после сезона своего пребывания на земле); 4) время появления МП на земле в такие периоды и дни календаря, когда души умерших посещают своих живых родственников; 5) ситуации, при которых и патронажные, и вредоносные действия направлены на "своих" (на родню, на любимых); 6) сексуальные притязания со стороны МП по отношению к человеку (что соотносимо с представлениями о потребностях покойников, умерших в молодом возрасте); 7) мотив выделения для МП части поминальной пищи; стремление духа питаться кровью живых людей для своего посмертного "существования"; 8) контроль со стороны МП за правильным поведением человека (что характерно для массовых поверий о взаимоотношениях людей с умершими предками) и ряд др.

В пользу предположения о том, что за образами нечистой силы скрываются души умерших людей, свидетельствует факт использования терминов родства (прежде всего, слов "дед" и "баба") в названиях большого числа МП. У русских дедами, дедушками называли как предков, так и почти всех нечистых духов. Лексика, обозначающая родственные связи ("мать", "бабушка", "тетя", "сестра"), часто встречается в народной терминологии болезней или духов, вызывающих сами болезни. Косвенным подтверждением этого тезиса может служить также круг значений, отразившихся в славянских названиях бабочек (ср. представления о мотыльке как наиболее типичной ипостаси души): эта народная терминология обнаруживает смысловые связи со смертью (бел. смерточка); с предками (в.-слав. бабочка, бабка, бабушка); с душой (рус. диал. душа, душечка) и вместе с тем — с большим числом о.-слав. демонологических персонажей, таких как: "ведьма", "вештица", "самовила", "стрига", "босорка", "мора", "чаровница", "ходота", "чертица", "вампир", "дьявол" (Терновская 1989, с.151-156).

Наконец, в высшей степени показательным следует признать ряд поверий, согласно которым душа "нечистого" покойника становится демоном (обычно — чертом); ср. польское свидетельство: "Некоторые считают, что душа человека становится после его смерти дьяволом; дьяволы — это те из людей, кто не может попасть на небо, а оказывается в пекле" (Lehr 1985, s.106). Такого же типа представления фиксировались в западной Украине, где считалось, что чертями становятся дети, умершие некрещеными (Українці, с.387). В полесских свидетельствах содержатся единичные сообщения о превращении мертвецов в чертей: "Котора умрэ людына, то переходит ў нечыстую силу… Мэртва людына — то сатана" (ПА, Берестье Дубровицкого р-на).

По наблюдениям С.М. Толстой, проанализировавшей славянские верования о человеческой душе, опасность покойника для живых состоит в том, что душа его может

по какой-нибудь причине задержаться на земле дольше положенного срока, и тогда она начинает искать оставленное ею тело умершего человека, а найдя его, — становится "ходячим" покойником; соответственно, считалось, что до сорокового дня домой приходит покойник, а после этого дня ходит дьявол в облике покойника (Толстая 2000, с.80).

4. ВЗАИМООТНОШЕНИЯ ЧЕЛОВЕКА С МИФОЛОГИЧЕСКИМИ ПЕРСОНАЖАМИ

Народная демонология представляет особый интерес для этнографов и фольклористов не только потому, что позволяет выявить неповторимый для каждой этнической традиции круг образов и мотивов; понять, какие ментальные стереотипы и культурные символы стоят за этими образами и мотивами в рамках конкретной демонологической системы; отметить постоянно действующую связь между земным миром и потусторонней сферой; наконец, не только потому, что демонологические верования напрямую связаны с важнейшей категорией народной культуры — с категорией сверхъестественного и чудесного. Значительно важнее то, что этот круг мифологических поверий отражает характер взаимоотношений человека со сверхъестественными силами.

Представления о вторжении МП в мир человека в значительной степени определяют и ритуальное, и бытовое поведение людей традиционного общества, живущих с постоянной оглядкой на незримо присутствующих рядом с человеком вездесущих духов и демонов. При общем негативном отношении к персонажам нечистой силы человек вынужден в определенных случаях прибегать к их услугам, искать у них помощи. Более того, люди признают за МП право контролировать их собственное поведение и наказывать за нарушение установленных обычаев. Как это следует из многих демонологических мотивов, встреча с МП или столкновение с демоном часто происходит по вине человека, не соблюдающего обязательные запреты или предписанные правила. Говоря о прагматической функции быличек, ученые характеризуют этот жанр суеверных рассказов как один из способов, с помощью которого осуществляется "экспликация запретов и правил, кодифицирующих повседневную жизнь человека" или "реализация известного педагогического принципа о преимуществах усвоения правил per exempla" (Цивьян 1995, с.133).

4. 1. Основные формы взаимодействий. Действия нечистой силы, направленные на человека (которые были учтены в Схеме описания МП — см. с.74-79), группируются по трем разделам: 1. Вредить, 2. Помогать, 3. Наказывать. Последняя из обозначенных рубрик была введена потому, что составители Схемы осознавали, насколько по-разному проявляются в различных ситуациях злокозненные функции МП: причиняет ли персонаж вред человеку из-за своей вредоносной сущности ("не вредить он не может") или некий вполне доброжелательный дух наносит ущерб человеку в наказание за его неправильное поведение. Например, дух-обогатитель разоряет хозяйство человека за то, что тот накормил МП соленой кашей (тогда как был обязан угощать его пищей без соли); домовая змея отравляет ядом всю еду в доме за то, что хозяин перенес на другое место гнездо со змеиными яйцами; душа предка разбивает в доме посуду, разбрасывает вещи, душит хозяйку за то, что та забыла в поминальный день оставить на столе угощение для умершего.

Первый этап работы, имеющей целью создание электронной базы данных по славянской демонологии (проект осуществляется в Отделе этнолингвистики и фольклора Института славяноведения РАН под руководством Е.Е. Левкиевской), показал, что действия МП, направленные на человека, не укладываются в ранее предусмотренные рубрики (Вредить — Помогать — Наказывать) и что Схема описания МП требует дальнейшей доработки.

Во-первых, уже сейчас можно утверждать, что большое многообразие форм воздействия МП на человека не сводится к оппозиции "вредить — помогать". Духи (прежде всего те, генезис которых восходит к умершим людям) испытывают потребность в контактах с живыми: умершая роженица ходит по ночам кормить грудью своего ребенка; муж-покойник навещает свою овдовевшую жену с любовными целями; жених-мертвец пытается увести с собой на "тот свет" любимую девушку; русалка просит человека о помощи (вытащить занозу из ноги; развязать ей ноги, поскольку при похоронах дочери мать забыла снять "путы" с ног умершей); МП приглашает бабу-повитуху принять роды у его мифической жены; смерть обращается с просьбой к первому встречному перенести ее через водный рубеж, поскольку она не может преодолеть его без помощи человека.

Во-вторых, за рамками оппозиции "вредить — помогать" остаются такие действия МП, которые соотносятся с функцией контроля за поведением человека: МП является нарушителю запрета, укоряет его за несоблюдение правил, угрожает, предостерегает; умерший родственник является человеку во сне, напоминая ему о невыполненных обязательствах; после контактов с человеком МП запрещает рассказывать людям обо всем виденном; МП сгоняет человека со "своего" (принадлежащего духу) места. Эта же контролирующая функция может проявляться и в рамках оппозиции "вредить — помогать", когда МП наносит ущерб человеку или награждает его в зависимости от формы их взаимоотношений (правильной или неправильной). Например, русалка одаривает женщину чудесным рулоном нескончаемого полотна за то, что та позаботилась о ребенке русалки, накрыв его своим платком; дух повальных болезней обходит стороной дом человека, который оказал ему услугу (подвез болезнь до села, перенес ее через реку); водяной нагоняет рыбу в невод рыбака за то, что тот пощадил детей водяного, запутавшихся в неводе и т.п.

В-третьих, приходится учитывать, что в ряде случаев невозможно однозначно оценить как безусловное вредительство (или как безусловная помощь) такие действия МП, при которых выгода, получаемая человеком от контактов с духами, может иметь в дальнейшем негативные последствия: человек просит МП открыть будущее, МП предвещает ему смерть и несчастья; стараясь перед смертью избавиться от "чертей-помощников", колдун передает их кому-либо из присутствующих (люди остерегаются такого "подарка", хотя передача чертей человеку делает его "знающим"); черт обогащает человека взамен за его душу, которую он забирает себе после смерти "продавшегося" человека; леший помогает пастуху пасти скот в лесу, за что требует себе в жертву одну корову из стада.

Таким образом, в каждой из главных рубрик ("вредить" и "помогать") могут фигурировать действия, имеющие дополнительные оттенки к основному значению: например, сознательное причинение вреда (топить человека) — косвенное нанесение ущерба (умерший муж навещает свою живую жену с любовными целями, помогает ей по хозяйству, однако контакты с мертвецом доводят женщину до болезни и смерти); безусловное вредительство (ведьма отбирает в свою пользу урожай с чужого поля) — нанесение ущерба человеку в наказание за его неправильное поведение (самодивы душат человека, мстя ему за то, что он нарушил запрет подсматривать за их игрищами). Соответственно, в разделе "опекунских" функций МП встречаются оттенки значений: помогать; награждать благом человека за оказанную им услугу; служить человеку, обогащая его, на условиях определенного договора.

Менее подробно разработана в демонологической системе рубрика, включающая действия человека по отношению к МП. По своему основному содержанию все многообразие этих функций и мотивов отражает две главные разнонаправленные тенденции: 1) стремление

человека войти в контакт с МП (т.е. увидеть его, задобрить, сделать подношение, пригласить к столу, позвать с собой при переезде в новый дом, попросить о чем-либо, призывать духов для участия в гаданиях, подсматривать за МП, пытаться овладеть им, вступить с ним в долгосрочные связи, заключить определенный договор или соглашение, выполнить его просьбу, оказывать ему услугу) и 2) предотвратить или прекратить нежелательные контакты (убивать МП, бить, изгонять, выпроваживать, отпугивать, угрожать, защищаться оберегами, обезвреживать, распознавать, прекратить его визиты, обмануть, сделать невозможным его дальнейшее пребывание в очеловеченном пространстве). Важно отметить при этом, что взаимоотношения человека с МП часто проявляются в неявной (скрытой) форме: например, когда человек вынужден соблюдать определенные запреты в особые ритуально отмеченные периоды (суточное или календарное время) ради того, чтобы не навредить демоническим существам, пребывающим в это время на земле и избежать встречи с ними. В зачинах большинства быличек содержится намек на то обстоятельство, что человек сам спровоцировал столкновение с МП. Ср. следующие примеры: "Поехал мужик на Троицу в лес по дрова, а у нас в эти дни люди не работают…"; "Полез пасечник на хвою проверить свои ульи, а была как раз Русальная неделя…"; "Стал однажды хозяин чинить забор на Благовещенье…"; "Взялась как-то баба ткать в пятницу, дак ночью приходит к ней какая-то женщина…"; "Начала я подбеливать печь и забыла, что была как раз дедовская (поминальная) суббота…". Массовые свидетельства этого типа подтверждают, что стратегия поведения людей, ориентирующихся на контакты с МП или на их предотвращение, в значительной степени зависит от календарно приуроченного появления нечистой силы в земном пространстве.

4. 2. Демонологические верования в системе народного календаря. По народным представлениям, особенно отмеченными с точки зрения активизации нечистой силы считаются, прежде всего, периоды зимнего и летнего солнцеворота, когда "раскрываются небеса" (либо недра земли) и духи загробного мира вторгаются в мир людей. Настоящий разгул демонических сил происходит в период святок и в летний праздник Ивана Купалы. Народные рассказы об активизации МП в эти точки календаря фиксируются, начиная с самых ранних этнографических свидетельств и вплоть до полевых записей самых последних лет.

Поверья об активизации всей нечистой силы в святочные недели носят общеславянский характер, однако особые, терминологически выделенные, "святочные духи" известны лишь в севернорусской демонологии и в верованиях балканских славян (ср. рус. шуликуны, святье, святке, куляши; ю.-слав. караконджул, буганци, поганче, вънкашно). Большинство святочных МП русской традиции не имеет признаков четко индивидуализированных персонажей. Это скорее некое множество духов неясного облика, о которых известно только то, что они появляются и вредят людям в период святок. Более определенно описываются шуликуны, которые характеризуются как существа с признаками "остроголовости" (это может быть конусообразная голова или остроконечный головной убор). Они появляются, как рассказывалось в севернорусских быличках, "целыми артелями", "толпами", "ватагами" накануне Рождества, выходя из водных источников, а накануне Крещения вновь уходят в воду. К числу типичных относятся данные об их малом росте (это "маленькие люди", "с кулачок величиной"); о стереотипах поведения (они бегают по селу, заглядывают в окна домов, толпятся возле проруби, катаются на санках, заводят путников на бездорожье, могут затащить людей под лед и т.п.). Объектом вредоносных преследований со стороны шуликунов оказываются прежде всего дети: "Чиликуны из болота выходят, маленьких детей подбирают, кто на улице долго ходит, в болото уносят" (Черепанова 1996, с.62); пугали детей: "Спите, а то чиликуны приехали" (там же, с.63).

В мифологическом сознании жителей Русского севера сближались функции шуликунов как духов-устрашителей и в то же время как духов-дарителей (по аналогии с другими святочными персонажами): "Шулигины в этот день (накануне Рождества) выходили и приносили много подарков. Мы вешали мешочки на воротах, чтобы в них шулигины подарки клали" (ЖС 1999 № 3, с. 22).

В южнославянской мифологии демоном, выступающим в роли своеобразного символа святочного времени, является караконджул, который (подобно шуликунам) выходит из воды накануне Рождества и возвращается в воду в день Крещения. Этот вредоносный дух, происхождение которого со всей определенностью связано с душами "нечистых" покойников, преследует на улице поздним вечером и детей и взрослых, пытается выманить людей из их домов, заводит человека на бездорожье, затаскивает свою жертву в воду и вредит другими способами. Весь период святок люди, выходя из дома, брали с собой чеснок или хлеб с солью как оберег от караконджулов; защищая жилище от этого МП, закрывали дымоход, держали плотно закрытыми окна и двери. Накануне Рождества и Нового года оставляли на ночь на столе обильное угощение для караконджула, чтобы задобрить его.

Ко времени окончания святок были приурочены ритуалы изгнания святочных духов. В некоторых местах Болгарии в последний день святок водили по селу ряженого "коня" с той целью, чтобы "караконджул ушел из села" (Маринов 1981, с. 305). Нечто подобное совершалось и на Русском Севере по отношению к шуликунам: в завершение святок во время крещенского водосвятия парни устраивали быструю езду на тройках по льду реки, что называлось давить шуликунов (Черепанова 1996, с.152).

Вторая "вспышка" активности нечистой силы в рамках годового цикла приходится на период летнего солнцеворота (Иванов день) и связана у всех славян прежде всего с образом ведьмы. Зависимость поведения ведьм и колдуний от календарного времени проявляется в мотивах усиления демонических свойств реальных женщин, занимавшихся в селе "ведьмарством": в ночь на Ивана Купалу они получали способность оборачиваться разными животными и предметами, летать на шабаш, отбирать урожай с чужих полей, молоко у коров, насылать непогоду и т.п. Соответственно, все главные ритуалы и обычаи Иванова дня были направлены на защиту дома, скота, злаковых посевов от ведьм.

Двумя симметричными точками календаря, связанными с зимним и летним солнцеворотами, не ограничиваются периоды демонической активности в рамках годового цикла. Поверья о сезонном появлении и исчезновении МП осложняются свидетельствами о весеннем "отмыкании" земли на Благовещение или в Юрьев день (когда после зимней спячки выпускаются на свободу из "вырея" птицы, гады, насекомые и вся демоническая нечисть) и об осеннем "замыкании" земли в день Воздвиженья, когда нечистая сила переселяется на "тот свет".

Сезонность пребывания на земле выступает как один из ведущих признаков таких МП, как восточнославянская русалка, южнославянская самодива, вила, о которых известно, что зимой они якобы находятся в мифическом пространстве (под водой, на краю земли, на небе, на "том свете", в подземелье), а весной появляются на земле среди цветущих растений, в злаковом поле, в местах у воды, на деревьях и т.п. Множество запретов, соблюдаемых людьми в троицко-русальский период, мотивируется именно тем, что в пору цветения растений на земле пребывают эти вредоносные МП, которых следует опасаться.

Признаки сезонных переходов других МП (водяных, леших, чертей, духов болезней и т.п.) фиксируются в славянских поверьях не повсеместно и часто носят противоречивый характер. Например, по одним русским свидетельствам, леший круглогодично пребывает в лесу, а по другим, он обитает в лесу только летом, а зимой все лесные духи проваливаются под землю. Известны также представления о периодах зимней спячки водяного, о весеннем появлении на земле духов болезней, о сезонных переходах из воды на землю или в растения чертей и т.п.

Рассмотренные данные о календарных переходах МП с "того света" на землю и обратно, как нам кажется, содержат отголоски архаических верований об устройстве народного календаря, в которых естественные наблюдения над сменами времен года совмещались с мифологическими представлениями о периодах "открытости" границы между земным и потусторонним мирами и об особом, сакральном времени, когда демонические силы получали возможность вторгаться в пространство, принадлежащее человеку. Соответственно все основные формы контактов человека с МП или способы по их предотвращению были приурочены к определенным точкам календаря или к особым поминальным датам.

4. 3. Мотив "кормления-задабривания" МП. Среди разных способов, с помощью которых регулируются взаимоотношения человека со сверхъестественными силами, в качестве наиболее популярного и приоритетного выступает ритуальное "кормление" духов. О нем упоминается в самых ранних исторических памятниках о славянах. Вплоть до начала XX века этот магический акт осознавался как наиболее актуальный и действенный в системе календарных, семейных, поминальных, хозяйственно-промысловых обычаев и обрядов, при гаданиях, в лечебной практике, в начале выпаса скота, при строительстве хозяйственных и жилых объектов, в экстремальных ситуациях (поиски пропавшего скота, усмирение природной стихии, в период эпидемий).

Персонажами символического "кормления" чаще всего выступают: души обожествляемых предков, недавно умерших родственников, "заложных" покойников, духи-опекуны домашних и хозяйственных строений, МП-обогатители, "природные духи", духи болезней, вредоносные существа и стихии (дикие звери, животные-вредители, градовая туча, буря, ветер), МП, представлявшие собой персонификацию времени или праздника, персонажи христианского культа и ряд др.

В качестве ритуальной пищи, предлагаемой мифическим существам, фигурируют практически любые продукты (мясо скота и птицы, рыба, грибы и ягоды, орехи, мед, фрукты и овощи, яйца, бобы и горох, сухое и вареное зерно, молоко, коровье масло, сброженные напитки и т.п.), однако главными видами бескровной жертвы у славян считался хлеб, зерно и другие мучные и крупяные изделия (блины, кутья, разного рода каши, специально испеченный ритуальный хлеб, овсяной кисель). Особое значение в ритуалах "кормления" придавалось первому куску, первой отделенной порции, первым собранным плодам, выпеченным изделиям либо, наоборот, последним частям еды (остатки пищи, крошки, кости от съеденного обрядового животного, последний выпеченный хлеб и т.п.).

Места размещения жертвенной пищи в ритуалах "кормления" во многом совпадают с локусами обитания (или временного пребывания) МП, известными по демонологическим поверьям. Это — углы дома, божница, стол, место под столом, окна, печь, запечье, дымоход, сени, чердак, подпол, хлев, место возле скота, столбы ворот, колодец, перекресток, межи полей, могила, поле, лес, дерево, заросли определенных растений, водоемы, омут, болото и т.п. Кроме того, люди оставляли пищу для духов рядом с

рождественским снопом, возле дожинальной "бороды", клали ее на бадняк, подвешивали к новогодней елке, бросали в огонь, закапывали в землю.

Многообразно представлены в демонологических верования и в календарных обрядах сами действия с ритуальной пищей, предназначенной для угощения духов. Считалось, например, что акт символического "кормления" духов осуществлялся тогда, когда хозяева приглашали души предков (и другие персонажи) к совместной праздничной трапезе, устраиваемой в доме; выкладывали по ложке от каждого блюда на стол, под стол, на особую тарелку, которую затем выносили за пределы дома; разбрасывали пищу по углам дома, подбрасывая ее вверх к потолку, выкладывали на божницу, бросали за окно, за печь и т.п.; выносили во двор стол с угощением; размещали еду на чердаке или крыше, в саду на фруктовых деревьях; относили на могилы родственников; забрасывали в воду или колодец, поминая утонувших родных; съедали сами, считая, что все съеденное живыми "за души умерших" передается им на "тот свет". В связи с широко распространенным у всех славян поверьем о том, что души умерших насыщаются паром от горячей пищи, люди в дни календарных поминок раскладывали по окнам, углам дома, на столе куски горячего хлеба, первый испеченный блин, горстку кутьи, вареного гороха и т.п., "чтобы души поели". Одной из форм угощения МП считалась раздача обрядовой пищи нищим, участникам календарных обходов (например, колядникам), гостям, соседям, священнослужителям либо кормление остатками ритуальной трапезы птиц и животных.

Судя по вербальным формулам, сопутствующим актам символического "кормления", по мотивировкам ритуальных действий, целевые установки обычая сводятся к нескольким содержательным стереотипам: стремление человека войти в контакт с МП, привлекая его соответствующим угощением; необходимость выделить для духов предков часть общесемейных благ, чтобы продемонстрировать выполнение своих обязательств перед умершими; накормить вредоносных МП с целью их задабривания и умилостивления (ср. примеры, когда угощение готовилось специально для духов болезней); попытка заманить демонов в отдаленные места (чтобы избавиться от них) особым угощением, которое люди выносили за пределы села и т.п.

Однако в основе большинства мотивов подобных текстов, включенных в обряды символического "кормления", лежит логическая формула: "я даю тебе, чтобы ты дал мне". В самом раннем источнике, упоминавшем ритуалы анализируемой группы (речь идет о "Каталоге магии Рудольфа", датированном XIII веком, в котором осуждались языческие обычаи населения Силезии), говорится о том, что "в ночь Рождества Христова неверные оставляют (на ночь) накрытым стол для небесной властительницы, чтобы она им всячески помогала" (Karwot 1995, s.23). По свидетельству М. Федеровского, обильное угощение на "деды" белорусы готовили для того, "чтобы души с того света во всем бы помогали живущим на земле родственникам" (Federowski 1897, s.267).

Концепция дарообмена во взаимоотношениях человека с потусторонними силами проявляется во множестве текстов, основанных на идее угощения МП взамен за ожидаемую услугу с его стороны. Ср. следующие в.-слав. примеры: "Дедушка-суседушка, на хлеб да соль, а мне дай здоровье"; "Вот тебе, царь-муравей, для разговенья первое яйцо, а мне дай приплод добрый овец"; "Дамавик-дамавый! Прыми ат мяне хлеб-соль — люби маих лошадей и жалуй"; "Вот тебе, Илья, борода — на лето уроди нам ржи да овса"; "Бусля, бусля, на табе галёпу, а мне дай жита копу"; чтобы отыскать пропавшую скотину, делают "относ" русалкам, говоря: "Прошу вас, русалки, мой дар примите, а скотинку возвратите" (Виноградова 1988, с.279).

Таким образом, "кормление" МП считалось надежным способом заручиться его помощью в хозяйстве, в промысловых предприятиях, в заключении удачного брака, в получении сведений о будущем, при попытках найти пропавший скот, в лечении болезней и т.п.

4. 4. Способы избавления от МП, вызывающих бессонницу у детей. Обезвреживание духов, которые насылали на грудных детей бессонницу и ночной плач, осуществлялось как приемами задабриваний, так и угрозами, отпугиванием и попытками прямого изгнания.

Согласно поверьям, известным в самых разных славянских традициях, причиной плохого сна ребенка являлись особые мифические существа (преимущественно женские МП), которые были склонны вредить новорожденным детям: в.-слав. ночницы, полуночницы, криксы, плаксы; з.-слав. zmory, nocnice, marudy, mamuny, boginki; ю.-слав. бабице, ноћнице, горска мајка, шумска мајка и др. Во многих локальных верованиях практически не различаются названия бессонницы (как плохого сна) и ее персонифицированного образа. Болгары старались не упоминать слова "бессонница" в любое время суток, иначе ночью появится в доме баба-бессонница и не даст спать. По другим болгарским свидетельствам, беспрестанный ночной плач младенца вызывался тем, что в него вселялся нечистый дух, называемый плач, которого насылали на ребенка вештицы и вилы, а единственным способом лечения было изгнание духа. Польские женщины оберегали своих детей от "ночниц" и "змор", которые якобы пугали по ночам и щипали младенцев, не давая им спать. Население сев.-русск. областей приписывало детскую болезнь ночная плакса воздействию злого духа, беса, домового, полуношника, матенки-полуноченки. Соответственно об избавлении от бессонницы говорили как об отгоне нечистой силы: ср. в.-слав. надо криксы выгонять, ночниц отгонять, плаксу вынимать и т.п. В качестве отгонных, отпугивающих, защитных средств у всех славян использовались металлические предметы и др. обереги (например, предметы, служащие для метения или вычесывания — щетка, веник, помело, прутья от метлы, гребень; предметы печной утвари, атрибуты христианского культа и т.п.).

Однако наиболее эффективным способом защиты младенца считалось в этой ситуации специфическое вербальное поведение человека, т.е. произнесение магических формул, отгоняющих вредоносные силы. Характерной особенностью заговоров этого типа является их ярко выраженная коммуникативная маркированность: включение в них формул вокативов, призывов, вопросов, диалогов, приказов, просьб, договоров, угроз, проклятий и т.п. Анализируя эти свойства заговоров, можно, с одной стороны, установить группу мифических адресатов, упомянутых в текстах, а с другой — определить основные модели взаимоотношений человека с ними. Например, вокативные формулы позволяют выявить разные по составу персонажные ряды: заговаривающий либо напрямую обращается к духам-виновникам бессонницы, либо призывает на помощь мифических персонажей-посредников, способных избавить ребенка от ночного плача.

Бульшая часть адресатов заговоров совпадает с персонажами поверий, насылающими бессонницу (в вокативных формулах упроминаются: сев.-русск. ночная ночница, полунощница, матенка-полуноценка, денная полуденница, ночная полуночница, ноченька-полуноченька, бессонница-полуночница, щекотиха-будиха, щекотуха-лепетуха, щокотуха-рокотуха и др.; полесск. ночницы, ночницы-сестрицы, криксы-плаксы, криксы-вараксы, лесные деды и бабы; польск. nocnica, poiudnica, zmora, maruda; ю.-слав. шумина мати, горска майка и др.). Другую группу вокативов составляют обращения к явлениям природы (к заре, утру, к деревьям) или к животным (курам и петухам, к лесным зверям), а также к персонажам христианского культа (к святым, Божьей Матери), которые выступают в заговорах в роли персонажей-помощников.

Разным типам адресатов соответствуют разные мотивы заговоров. Так, обращения к духам-вредителям чаще всего сочетаются с мотивами "отгона", представленными в виде следующих императивов: "уходи", "убегай", "перестань ходить", "сюда не иди", "младенца не буди", "с младенцем не играй" и т.п., или с призывами, адресованными к ним, "уйти далеко, где ветер не веет, где солнце не светит" и т.п. Вариантной формой отгона может выступать мотив "заманивания" МП в отдаленный мир, где его якобы ждет обильное угощение, свадебный пир, щедрые дары. Только с первой группой персонажей-вредителей связаны формулы угроз и проклятий, включенные в тексты заговоров, тогда как группа персонажей- посредников соотносится обычно с мотивами, содержащими просьбы забрать бессонницу у младенца и отнести ее в дальнее пространство, призывы помочь изгнать ночной плач и плохой сон. Яркой особенностью текстов этого типа является широко известный в славянском фольклоре мотив "обмена" бессонницы на сон, беспокойного плача на ночной покой, угощения, предназначенного помощнику (например, птицам, петухам и курам предлагается обычно хлеб-соль), в обмен на спокойствие ребенка. Подобная сюжетная модель "обмена" могла реализоваться в заговоре в виде мотивов, содержащих предложение со стороны человека вступить в родственные отношения с МП: посвататься с ним или его ребенком, побрататься с ним, вступить в кумовство и т.п.

4. 5. Духи, вселяющиеся в человека. Представления о проникновении МП в тело человека (что вызывает, как считалось, разного рода болезни, психические расстройства, состояние одержимости) занимают особое место в системе славянских верований. Это один из немногих демонологических мотивов, одинаково широко распространенных как в письменной средневековой традиции, так и в фольклорных текстах и верованиях. Согласно народным представлениям, нечистые духи проникают в непокрытые и не благословленные напитки и кушанья, а затем проглатываются человеком. В этой связи повсеместно было известно требование крестить рот и пищу перед едой, а также прикрывать сосуды с питьевой водой крышками, тряпками или хотя бы двумя лучинками, положенными крест-накрест, "чтобы черт не влез". Опасаясь проглотить незримую нечистую силу, люди избегали пить воду из ручья прямо ртом, крестили рот во время зевоты, "чтобы бес не заскочил". С этим же обстоятельством связаны широко известные запреты есть в полночь (в "бесовское время"), есть на ходу или переступая порог дома. Следовало креститься во время раскатов грома, так как в этот момент черти ищут убежища, стараясь скрыться в теле человека.

Проникновение бесов в нутро человека могло случиться и в результате злокозненной магии и порчи, специально насылаемой недоброжелателями. Многочисленные случаи обвинения в адрес односельчан, якобы "посадивших черта" в утробу своего недруга, упоминаются в судебных актах ведовских процессов. Следствием такого вселения злого духа были разного рода болезни, недомогания, психические расстройства. Признаками бесноватости считались странности поведения, непроизвольные крики пострадавшего, который начинал "кликать", "ухать", браниться "черным словом", подражал голосам животных, часто зевал, становился невменяемым. Отношение к таким людям со стороны окружающих было сочувственным и терпеливым. Особый статус бесноватых объяснялся народными представлениями о том, что факт вселения в человека нечистой силы делал его "двоедушником" и значит — наделял неким сверхзнанием. На Русском Севере женщин, страдавших "икотой", признавали способными к пророчеству и ясновидению; во время войны к "икотницам" специально ходили, чтобы узнать судьбу воюющих мужей. В книжных источниках XVII-XVIII вв. о бесноватых говорилось, что, будучи безграмотными простаками, они внезапно начинали говорить на иностранном языке (польск.), или легко угадывали имена незнакомых людей, или приобретали нечеловеческую физическую силу (русск.).

Значительный интерес эти верования представляют не только для понимания характера взаимоотношений человека с МП, но и в чисто демонологическом аспекте, прежде всего — для изучения такой категории МП, которые не могут быть охарактеризованы как достаточно определенный тип персонажей со своими индивидуальными признаками. Это скорее некое множество слабо персонифицированных мелких духов неясного облика и происхождения с единственной четко отмеченной функцией — проникать в тело человека. И хотя по признаку номинации они соотносятся с чертом, бесом, все же в их свойствах обнаруживается ряд особенностей, позволяющих рассматривать группу "вселяющихся духов" как особую категорию нечистой силы. Наряду с представлениями о бесплотности и невидимости этих духов, широко известны поверья об их зооморфной ипостаси: считалось, что они принимали вид насекомых (мухи, паука, червяка, жука, сверчка, бабочки и т.п.) или мелких хтонических животных. Женщины, страдавшие "икотой", утверждали, что бес проник в них, залетев в рот мухой. Даже если подобный факт не был замечен, пострадавшие уверяли, что перед тем, как дух вселился, человек отчетливо слышал жужжание мухи. По некоторым русским верованиям, незримые бесы лишь в утробе человека обретали облик "разных гадов" — змей, жаб, мышей. О зооморфной ипостаси вселяющихся духов имеется множество свидетельств в быличках, повествующих об излечении больных, припадочных или бесноватых, в результате которого из человека якобы выскакивали мелкие животные или вылетали насекомые. Русские лечебники XVIII века изобилуют рекомендациями, как можно изгнать из тела больного или бесноватого лягушек, змей и сверчков (Гальковский 2000, т. 1, с.283).

Подобного рода свидетельства о вселяющихся духах, способных вызвать у человека психические расстройства, безумие, но вместе с тем и наделить его сверхъестественными способностями, — проясняют генетическую основу и семантику популярных (известных во всех славянских языках) фразеологических выражений типа "иметь мух в голове", "иметь мух в носу", "человек с мухами" и т.п. О. А. Терновская, проанализировавшая этот круг текстов, отметила характерный разброс противоречивых значений: от ‘слабоумный, ненормальный человек, дурак’ до — ‘умный, знающий, хитрый, мудрец’ (ср. фразеологические выражения этого типа: укр. у нього мухи в голові — ‘у него не все дома, он с причудами’; белор. он трохи з мухами — ‘ненормальный’; наряду с этим чеш. ten mб muљky v nose — ‘умный, хитрый, коварный, знающий’ или полесск. баба з мухами — ‘та, что много знает’) (Терновская 1984, с.118-125). То, что под зооморфными персонажами здесь подразумеваются вселяющиеся вредоносные духи, подтверждается аналогичными клише, содержащими упоминание о нечистой силе: с одной стороны, известны выражения "у нее мухи в носу" — о ведьме; "с мухой в носу — это колдун", а с другой — о злобном, нервном или невменяемом человеке говорили: "у него черт сидит в носу".

Данные поверий о вселяющихся духах и связанная с ними фразеология позволяют раскрыть мифологическую основу народных представлений о бесноватых и отметить генетическую связь группы анализируемых МП с "бесприютными" душами умерших, которые не могут перейти в загробный мир и испытывают потребность обрести телесное вместилище для своего посмертного существования. Факт их вселения в тело жертвы делает человека "двоедушником", и именно этим объясняются как странности и болезни человека, так и обретение им особых демонических свойств. Соответственно, неоднозначным было отношение людей к бесноватым, в котором совмещались чувства страха, настороженности и, вместе с тем, почтительного внимания и даже поклонения.

Для многих специалистов остается загадочным тот факт, что в христианской культуре бесноватые и юродивые приобретали в старые времена столь высокий социальный статус (а иногда — и ореол святости). Не случайными выглядят попытки составителей поздних

версий (редакций) средневековой "Повести о бесноватой жене Соломонии" причислить "преподобную мученицу" Соломонию к рангу святых (Пигин 1998, с.112). Такого типа вопрос был поставлен автором одного из исследований, посвященных византийскому юродству: "Что заставляет социум усматривать проявления святости там, где на эмпирическом уровне не видно ничего, кроме безумия?" (Иванов 1994, с.10). Для религиозного сознания христианина самым важным было то, что юродивый добровольно принимает на себя личину безумия, дабы скрыть от мира свое совершенство и таким способом избежать суетной мирской славы (т.е. здесь речь идет о подвиге самоуничижения и самоотречения "Христа ради"). Для мифологического сознания человека традиционного общества одержимый бесами — сакральное лицо, носитель "не-своего" духа, способный вещать от имени сверхъестественного существа. Отношение к бесноватым в народной культуре определялось именно таким восприятием их как полудемонических персонажей, сближенных с категорией знающих (знахарей, колдунов, ведьм), которые тоже наделялись магической силой, благодаря своему "двоедушию".

4. 6. Персонажи, вступающие в сексуальные связи с человеком. Еще одна модель взаимоотношений человека с МП может быть представлена мотивом, отражающим любовную связь с потусторонними существами. В роли мифического любовника в славянских верованиях и фольклоре выступают: 1) покойник, вампир, дух умершего, навещающий свою жену или невесту; 2) летающее демоническое существо, змей, который в полете выглядит как огненный шар, комета, молния, горящая метла, а при контактах с женщиной оборачивается человеком; 3) черт, бес, нечистый дух, способный принимать вид то змея, то вихря, то умершего мужа женщины. В одних и тех же контекстах (в однотипных вариантах быличек) отмечается постоянное смешение всех трех образов, легко заменяющих друг друга. В некоторых примерах прямо раскрываются внутренние генетические связи между ними, что позволяет реконструировать некий единый тип персонажа. Ср. следующее свидетельство: "Рассказывали, что с вихрем прилетают к дому злые духи. У одной женщины повесился муж, после чего люди видели, как к ней летал воздушный огненный уж. Это и был ее муж, который к ней летал" (пол. люблинск. — Peika 1987, s.53).

Причиной преследований земных женщин со стороны духа-любовника (как и во многих других случаях) является нарушение человеком определенных запретов и норм поведения. Считалось, что дух-любовник является тем женщинам, которые слишком сильно и безутешно тоскуют по умершему супругу, нарушая тем самым запрет долго его оплакивать, так как, по народным представлениям, сами мысли о покойнике и тоска по мужу могут спровоцировать его ночные визиты. Структура суеверных рассказов этого типа строится на основе следующих, чрезвычайно устойчивых, мотивов: "после смерти мужа женщина впадает в тоску"; "соседи стали примечать, что по ночам к ней летает огненный змей"; "стала баба бледнеть, худеть и чахнуть"; "мертвый муж приносит ей гостинцы, которые утром оказываются конским или овечьим пометом"; "родственники предпринимают меры, чтобы отвадить беса". Дальнейшим развитием этого сюжета может быть мотив о том, что в результате ночных посещений МП женщина рожает необычного ребенка (урода, калеку, младенца со сверхъестественными способностями).

Характер взаимоотношений МП с женщиной и ее родней наиболее подробно раскрывается в южнославянских поверьях. Считалось, что узнать избранницу змея-любовника можно по особому поведению женщины: она начинает сторониться людей, становится бледной и грустной, не принимает участия в играх и хороводах, не ходит за водой, не занимается ни прядением, ни тканьем, выглядит неумытой, непричесанной и небрежной в одежде, не украшает себя цветами, беспричинно тоскует и плачет. У болгар таких женщин называли "живая-умершая" и верили, что они всецело принадлежат змею,

который не допускает, чтобы его избранница вступила в брак с человеком. Если же она дает согласие на такой брак, то ее тут же настигает смерть, а во время похорон внезапный вихрь похищает покойницу и относит в пещеру змея.

В характеристиках духа-любовника обращает на себя внимание его связь с атмосферными и грозовыми явлениями: змей летает к женщинам в грозовые ночи, принимает вид вихря, молнии, кометы, падающей звезды. По болгарским верованиям, девушкам и женщинам следовало особенно тщательно скрываться во время грозы, "чтобы змей не смог присмотреть себе одну из них".

Чтобы избавить женщину от опасных контактов с духом-любовником, приходилось прибегать к особым магическим действиям: растения-обереги зашивали в женскую сорочку, вплетали в косы, подкладывали на ночь под подушку; мыли волосы отваром из трав; осыпали постель семенами освященного льна или мака; обливали женщину святой водой; надевали на нее пояс, освященный в церкви, или вывернутую наизнанку рубашку; не тушили на ночь свет; принуждали женщину ложиться спать между детьми или рядом с пожилой родственницей. Особенно надежным считался такой способ, при котором люди старались удивить ночного гостя, поставить его в тупик, озадачить. Часто таким отгонным средством служило сообщение, адресованное духу, о вступлении в брак близких родственников — брата с сестрой, кума с кумой. Пораженный таким "чудом", змей навсегда исчезал и больше не преследовал свою жертву.

4. 7. Контакты человека с духами-прорицателями. Особая модель двустороннего мистического общения человека с МП может быть отмечена в гадательных ритуалах. Поскольку для угадывания будущего, как повсеместно считалось в народе, необходимо посредничество духов, персонажей нечистой силы, душ умерших, — первый этап гаданий сводился чаще всего к установлению контакта с потусторонним прорицателем. В качестве условий, способствующих этому, выступают такие действия, как: выбор особых мест для гадания, осмысляемых как "нечистые" или расположенные в сфере пограничного пространства между "своим" и "чужим" мирами (баня, овин, хлев, подвал, чердак, сени, порог дома, печь, забор, ворота, места возле источника, проруби и колодца, перекресток дорог, межа, кладбище и т.п.); выбор времени, осмысляемого как опасное, принадлежащее потусторонним силам, т. е. выбор таких точек календаря и переломных периодов, когда открыта граница между "тем" и этим светом; использование особых "гадательных" предметов, реалий и субстанций, которые наделялись в традиционной культуре магическим значением (зеркало, обувь, пояс, кольцо, веник, мусор, вода, печные атрибуты, зола, воск, тень и т.п.); демонстративный отказ от христианской атрибутики и от покровительства Бога (удаление из помещения икон, снятие нательного креста, пояса, запрет креститься, произнесение кощунственных приговоров и проклятий); прямое обращение к МП с вербальными формулами-призывами явиться и показать будущее.

Жители Русского Севера перед началом гаданий с помощью особых формул "созывали нехороших": "Черти — к нам, чертенки — к нам!" (архангельск.). Подобным образом "прикликивали чертовщину" и в Костромском крае; там верили, что нет ни одного гадания, где не было бы обязательным присутствие нечистой силы. Участники гаданий собирались возле проруби, помешивали палкой в воде и кричали: "Черти, лешие, бесы, дьяволы, приходите ворожить!" (Смирнов 1927, с.71).

Другим способом привлечения духов для предсказания будущего (кроме прямого призыва явиться) было использование ритуальной пищи. Скрытый мотив "кормления" МП ради получения знаков судьбы отмечается во многих гаданиях с кутьей, с первым блином, с горохом и бобами, зерном, специально испеченными булочками, крошками с

рождественского стола. Например, в Полесье во время рождественского ужина девушки прятали в рукаве горсть кутьи и на ночь клали ее под подушку, чтобы приснился жених; с первым блином или щепоткой кутьи выскакивали после ужина на порог дома, прислушиваясь к вещим звукам; перед сном звали "суженого-ряженого на вечерю"; собравшись вместе, девушки выпекали специально для гаданий маленькие хлебцы, раскладывали их на полу и впускали собаку, стараясь по ее поведению определить сроки своего замужества.

Особой формой диалогического общения человека с духом-прорицателем являются гадания по звукам, в которых гадающий создает условия для контакта с МП и задает ему вопрос (мысленно или в виде реального текста), а затем ждет от него условного знака — ответа на вопрос. В сев.-русск. традиции все гадания по звукам назывались ходить слушать (ср. выражение мне выслушали девки жениха в значении ‘нагадали’). В зависимости от того, к какому месту ходили гадающие, менялись и представления о духе-прорицателе. Если ходили "слушать" к бане, овину, хлеву, то верили, что вступают в контакты с банником, овинником, хлевником (ср.: "Пойдемте, девки, слушать к бане, что нам баенник скажет"). Предпочтительным местом для гаданий считалась и заброшенная изба, в которой, согласно местным верованиям, чудилось, т.е. где обитала нечистая сила.

Однако и в тех случаях, когда партнер по коммуникации не осмыслялся столь явственным образом (как конкретный персонаж нечистой силы), все равно любые звуки (голоса животных, лай, звон, крик, шум) воспринимались как особый "язык" потустороннего прорицателя, посылающего свое сообщение на запрос гадающего. Прислушиваясь к звукам, человек заранее подразумевает определенный тип вопроса (например, "с какой стороны села прибудет жених" или "выйду ли я замуж за молодого или за старого") и рассчитывает получить вполне определенные акустические знаки, которые затем толкует на основе принятых в данном социуме представлений. В соответствии с этим в одном гадании собачий лай будет обозначать направление, откуда следует ожидать сватов, а в другом — возраст будущего мужа: послышится ли хриплый, грубый лай (старый муж) или звонкий и чистый (молодой муж). Один и тот же акустический знак, таким образом, мог истолковываться по-разному, в зависимости от интенции гадающего (т.е. от сформулированного вопроса).

Особую группу составляют такие гадания, которые включают реальное речевое поведение исполнителя. Они содержат не скрытый (формулируемый в уме) вопрос, а его прямую вербальную форму, что заметно усиливает признаки диалогического общения человека с мифическим предсказателем (например, "Залай, собачка, откуда будет женишок!"). Адресатами подобных призывов могли выступать как сами "суженые" или посредники в гаданиях (животные, птицы, насекомые, гадательные предметы), так и мифические существа (персонажи нечистой силы и культа христианских святых). Однако главной функцией вербальный формул в гаданиях было не столько высказывание вопроса, просьбы, пожелания показать будущее, сколько сам факт окликания, вызывания на связь партнера по коммуникации. Реплика гадающего здесь выступала прежде всего в роли звукового сигнала, провоцирующего ответный отклик. Поэтому в гадательных приговорах так часто использовались междометные выкрики, ауканья, призывы.

* * *

Разные формы установления контактов человека с МП и способы предотвращения этих контактов базируются на таких идеологических установках, исходя из которых, человек признает за МП право вторгаться в земной мир (и в жилое пространство людей) в строго установленное время, а также право контролировать правильность поведения человека в

этот период. В свою очередь, по прошествии этого времени человек считает себя вправе изгонять из человеческого пространства духов, задержавшихся на земле сверх положенного срока. Зависимость поведения нечистой силы от конкретных календарных периодов проявляется в мотивах прихода МП (появления его на земле или усиления его вредоносных свойств) и исчезновения (или утраты вредоносной и колдовской силы). С идеей "появления" соотносятся следующие наиболее популярные мотивы: в конкретные дни и праздники персонажи нечистой силы появляются среди людей, просыпаются после зимней спячки, завладевают земным пространством, проникают в дома и хозяйственные постройки, вредят людям, встречаются на их пути, пугают, "бесятся", справляют свадьбы, слетаются на совместные сборища и т.п.; а с идеей "исчезновения" — следующие: духи уходят "на свои места", проваливаются под землю, погружаются в воду, засыпают на зиму, "замирают", перестают вредить, теряют свои вредоносные свойства и т.п. Соответственно, в первой группе текстов поведение человека определяется стратегией защиты от МП (обереги, охранительные действия), обязательного соблюдения установленных правил поведения, учитывающих присутствие духов в земном пространстве (приемы задабривания МП, угощения, почетной встречи пришельцев, запреты на работу, на пребывание человека вне дома после захода солнца и т.п.). Вторая же группа текстов, объединенных идеей "ухода МП", характеризуется мотивами, в которых отражаются другие стереотипы поведения людей, позволяющих себе бульшую степень свободы в отношениях с нечистой силой: человек ищет контакта с МП, старается его увидеть, распознать, изгнать угрозами, избавиться от него или обезвредить.

Отгонные обряды, направленные на выпроваживание МП, обычно совершались на рубеже определенных календарных периодов: в первый день прилета птиц, при первом куковании кукушки или кваканьи лягушек, на стыке старого и нового года, при смене годовых сезонов, в такие дни, когда "открывается" или "закрывается" земля, а также на заключительном этапе праздничного цикла (в последний день святок, масленицы, Великого поста, пасхального или троицкого циклов). Основные акциональные формы, осмысляемые как изгнание духов, представлены в народной культуре такими повсеместно известными ритуальными действиями, как: отпугивание нечистой силы звуками и шумом; выметание, выбрасывание, вынесение за пределы дома и села предметов и веществ, символизирующих вредоносные силы (мусор, солома, троицкая зелень, обрядовое деревце, старые вещи, "покойницкие предметы", одежда больного, остатки ритуальной пищи и т.п.); устрашение, битье незримых МП; символическая погоня и преследование ряженого; жжение костров, окуривание жилого пространства; обливание святой водой; исполнение вербальных ритуалов, содержащих формулы "отгона", "отсылки в глухие места", "угрозы" и т.п.

Вместе с тем, мотивы "приглашения МП", "встречи", "кормления", а затем — "выпроваживания", "отгона", "изгнания" могут быть отмечены и в рамках одного и того же ритуала. Ср., например, варианты полесского обычая приглашать "мороз" на общесемейный рождественский ужин: когда хозяйка подает на стол обрядовую кутью, хозяин встает и, повернувшись к окну или двери, зовет: "Мороз, мороз, иды до нас кутти ести, а летом не бувай, ничого не морозь!"; закончив ужин, все выходят во двор, бьют палками по забору и воротам — выгоняют мороз (Виноградова, Толстая 1995, с.180-181).

Таким образом, контакты людей со сверхъестественными силами осуществляются на основе представлений о том, что каждый из партнеров по коммуникации должен соблюдать установленные правила и выполнять свои обязательства в отношении друг друга.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Суммируя итоги предпринятого исследования, следует подчеркнуть значение демонологических верований как одного из важнейших элементов архаического мировоззрения людей традиционного общества. Изучающий эту сферу культуры имеет дело, во-первых, с невербальными формами: образами мифологического сознания (ментальными стереотипами), а также с формами ритуального и обыденного поведения людей, отражающими эти мировоззренческие категории сознания; и во-вторых, с многочисленными вербализованными жанрами (текстами поверий, суеверных рассказов, заговорными формулами, запретами и мотивировками, языковыми клише и т.п.), включенными в демонологическую систему. Именно поэтому привлечение для анализа разножанрового материала может служить надежной опорой при изучении разных аспектов "низшей" мифологии.

Каждая из обозначенных в докладе научных проблем рассматривается на основе наиболее показательного и репрезентативного круга данных. Так, для решения вопроса о соотношении персонажного состава и круга демонологических мотивов привлекаются свидетельства, характеризующие наглядную ситуацию, сложившуюся в полесской демонологии; принципы идентификации МП в рамках восточнославянской традиции устанавливаются исходя из анализа многовариантного и противоречивого образа "русалки"; методика сравнительного изучения МП в общеславянском масштабе продемонстрирована на примере образа "ведьмы" — персонажа, известного во всех славянских мифологических системах; формы взаимодействий человека с духами изучаются с привлечением данных ритуальной и заговорной традиции, нормативных предписаний и запретов, гаданий и других жанров культуры.

Результатом такого многоаспектного анализа явился вывод о том, что народная демонология — это не только список мифологических персонажей, но и значительный комплекс специфических сюжетов и мотивов; и богатый пласт мифологической лексики и фразеологии; и круг особых правил поведения, предписанных для человека в ситуации контактов с МП. Факт включенности представлений о нечистой силе в самые разные сферы жизни традиционного общества позволяет рассматривать демонологию как особый культурный код, с помощью которого могут быть описаны практически любые фрагменты народной культуры (ср. демонологические интерпретации в комплексе поверий о животном мире, растениях, природных стихиях, болезнях, об опасных периодах календарного времени, о скотоводчестве и ткачестве, о сфере брачных отношений и рождении детей, в системе гаданий о будущем, в представлениях о "хорошей" и "плохой" смерти человека и о посмертном существовании его души).

В центре внимания автора диссертации постоянно остаются некоторые сквозные проблемы, в той или иной мере отразившиеся во всех разделах работы. Одна из них — разработка методики сравнительного анализа МП разных славянских демонологий — может получить новый импульс для исследований, если за минимальную единицу демонологической системы будут приняты конкретные характеристики МП (признаки, функции, мотивы), а не цельный персонаж (складывающийся из пучка разных признаков). Трудно сравнивать в общеславянском масштабе местные (неповторимые) образы нечистой силы (например, ю.-слав. "караконджул", пол. "богинка", карпат. "планетник" и др.), однако вполне сопоставимы в рамках славянской демонологической системы отдельные характеристики этих МП.

Такой же "сквозной" характер носит проблема установления генетических связей МП с душами умерших людей. Этот аспект изучения "низшей" мифологии, как нам кажется, во многом объясняет тот особый характер взаимосвязей человека с МП, при котором за духами признается право контролировать поведение человека и наказывать его за

нарушение обычаев. При всем том, что контакты с существами загробного мира всегда представляют определенную опасность для живых, сами эти мифические существа редко бывают абсолютно вредоносными или абсолютно добрыми по отношению к людям: степень их злокозненности (или благотворительности) определяется "правильностью" поведения человека во взаимоотношениях с духами.

Хотелось бы надеяться на то, что представленная к защите работа будет способствовать дальнейшему развитию исследований в этом направлении. В качестве приоритетных можно назвать перспективы создания диалектологии славянских демонологических верований (с учетом привлечения узколокальных, более широких региональных, общеэтнических и общеславянских данных); разработку более надежной классификационной системы МП хотя бы в рамках одной этнической традиции; изучение генетических основ народной демонологии.

Судя по самым ранним историческим свидетельствам, наиболее устойчивыми и древними для славянской мифологии можно признать образы "упырей", "волкулаков" и "ходячих покойников", а также людей, наделенных сверхзнанием (волхвов, ведунов, колдуний). В дальнейшем следует обратить внимание на группу слабо персонифицированных, неясно очерченных МП, основные признаки которых сводятся к следующим характеристикам: множество слабо различимых маленьких духов, однотипных по своей природе, наделенных функцией "быть помощниками на службе у знающих людей". Этот тип персонажей нередко выпадает из поля зрения исследователей, поскольку находится на периферии демонологической системы. Между тем представления о множественности вездесущих духов носят универсальный характер в самых разных мифологиях и, по-видимому, являются наиболее архаичными. В статье "Каков облик дьявольский?" Н.И. Толстой высказал предположение о том, что "до христианства в представлении славян, надо полагать, не было силы нечистой и, уж конечно, рати Христовой, а была лишь одна сверхъестественная сила, имевшая довольно неясные и расплывчатые формы и населявшая, по верованиям древних славян, весь окружавший их мир" (Толстой 1995, с.165).

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

Архипенко 2000 — Архипенко Н.А. Лексика мифологической системы донских казаков как части духовной культуры. Автореф. Канд. диссерт. Ростов-на-Дону, 2000.

Беновска-Събкова 1991 — Беновска-Събкова М. За русалките в българския фолклор // Български фолклор. София, 1991. Т.1. С.3-14.

Виноградова 1988 — Виноградова Л.Н. Отражение древнеславянских мифологических представлений в "малых" формах // История, культура, этнография и фольклор славянских народов: X Международный съезд славистов. Доклады советской делегации. М., 1988. С.277-288.

Виноградова, Толстая 1995 — Виноградова Л.Н., Толстая С.М. Ритуальные приглашения мифологических персонажей на рождественский ужин: формула и обряд // Малые формы фольклора: Сборник статей памяти Г.Л. Пермякова. М., 1995. С.166-197.

Власова 1998 — Власова М.Н. Русские суеверия: Энциклопедический словарь. СПб., 1998.

Гальковский 2000 — Гальковский Н.М. Борьба христианства с остатками язычества в Древней Руси. Т.1, 2. М., 2000.

ЕПНК 1996 — Етнографски проблеми на народна култура. Т. 4. София, 1996.

Зеленин 1991 — Зеленин Д.К. Восточнославянская этнография. М., 1991.

Зеленин 1995 — Зеленин Д.К. Избранные труды. Очерки русской мифологии: Умершие неестественной смертью и русалки. М., 1995.

Иванов 1994 — . Иванов С.А. Византийское юродство. М., 1994.

Левкиевская 1996 — Левкиевская Е.Е. Славянские представления о способах коммуникации между "тем" и этим светом // Концепт движения в языке и культуре. М., 1996. С.185-212.

Левкиевская 1996а — Левкиевская Е.Е. Низшая мифология славян // Очерки истории культуры славян. М., 1996. С.175-196.

Левкиевская, Усачева 1995 — Левкиевская Е.Е., Усачева В.В. Полесский водяной на общеславянском фоне // Славянский и балканский фольклор: Этнолингвистическое изучение Полесья. М., 1995. С.153-172.

Лобкова 2000 — Лобкова Г.В. Древности Псковской Земли: Жатвенная обрядность. СПб., 2000.

Міфы бацькаўшчыны 1994 — Міфы бацькаўшчыны / Уклад. І. А. Васілевіч. Мінск, 1994.

ПА — Полесский Архив Института славяноведения РАН.

Пигин 1998 — Пигин А.В. Из истории русской демонологии XVII века: Повесть о бесноватой жене Соломонии. СПб., 1998.

Померанцева 1975 — Померанцева Э.В. Мифологические персонажи в русском фольклоре. М., 1975.

Попов 1994 — Попов Р. Светци демони // Етнографски проблеми на народна култура. София, 1994. С.78-96.

Санникова 1990 — Санникова О.В. Польская мифологическая лексика в этнолингвистическом и сравнительно-историческом освещении. Канд. дисс. Ин-т славяноведения РАН. М., 1990.

СД т.1 — Славянские древности: Этнолингвистический словарь /Под ред Н.И. Толстого. Т. 1. (А — Г). М., 1995.

СД т.2 — Славянские древности: Этнолингвистический словарь / Под общ. ред. Н.И. Толстого. Т. 2. (Д —К). М., 1999.

Смирнов 1927 — Смирнов В. Народные гадания Костромского края (Очерк и тексты) // Четвертый этнографический сборник. Кострома, 1927.

Терновская 1984 — Терновская О.А. Ведовство у славян. 2. "Бзык" (мухи в голове) // Славянское и балканское языкознание: Язык в этнокультурном аспекте. М. 1984.